

اقبال کا تصورِ تاریخ

ڈاکٹر راشد حمید

اقبال کا تصورِ تاریخ

ڈاکٹر راشد حمید

اقبال اکادمی پاکستان

اقبال کا تصورِ تاریخ

ڈاکٹر راشد حمید

اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ و ادبی ورثہ ڈویژن

وزارت اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ و ادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: 92-42-36314510, 99203573

Fax: 92-42-36314496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-421-2

طبع اوّل	:	۲۰۰۸ء
طبع دوم	:	۲۰۱۲ء
طبع سوم	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۵۰۰ روپے ۱۲ امریکی ڈالر
مطبع	:	آرٹ اینڈ گرافکس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶- میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

افتخار عارف

کے نام

طبع تو داد سرخطِ مشقِ سخن بما
گوئی براتِ نور ز خاور گرفتہ ایم
غالبؔ

فہرست

پیش گفتار

انسانی زندگی میں تاریخ، علم تاریخ، تصور تاریخ اور فلسفۂ تاریخ کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ مستقبل کی جانب انسانی پیش رفت، حال اور ماضی کی یگانگت کے بغیر چوں کہ عمل پذیر نہیں ہو سکتی، اس لیے انسانی زندگی کے بنیادی تصورات میں تصور تاریخ کو بھی اساسی نوعیت عطا ہوئی ہے۔ عمومی طور پر دنیا کے ہر بڑے مفکر کے ہاں تاریخ کے فلسفے پر خیالات کا اظہار مل جاتا ہے۔ علامہ اقبال بھی انسانی تاریخ کے بہت بڑے فلسفی ہیں۔ انھوں نے جہاں زندگی کے دیگر تہذیبی رویوں پر اظہار خیال کیا، وہیں تاریخ کے تصور کو بھی بنیادی اہمیت دی۔ علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی، فلسفۂ تقدیر اور زمان و مکاں کے تصورات کو سمجھنے کے لیے ان کے تصور تاریخ سے گہری واقفیت ضروری ہے۔ مقام حیرت ہے کہ ہمارے اقبال شناسوں نے اقبال کے دیگر فکری موضوعات پر تو بہت کچھ لکھا اور کہا، مگر اس بنیادی موضوع سے صرف نظر کر گئے، حالانکہ علامہ اقبال کے تصورات کی اجتماعی صورت گری میں تصور تاریخ اور فلسفۂ تاریخ کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ یہ موضوع چوں کہ اہم بھی ہے اور تازہ بھی، اس لیے اسے پی ایچ ڈی کی سطح کی تحقیق و تنقید کے لیے بطور موضوع منتخب کیا گیا۔

یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے، جن کے مطابق افادات کی صورت کچھ یوں ہے:

(۱)

پہلا باب "فلسفۂ تاریخ، تصور تاریخ اور ارتقا" ہے۔ اس میں تاریخ کا تصور اور مختلف زمانوں اور ادوار میں اس کی بنتی بگڑتی صورتیں اپنے ارتقائی رویوں کے ساتھ پیش نظر رہی ہیں۔ میں نے اس باب میں فلسفۂ تاریخ کے بنیادی تصور کی تلاش اور بازیافت میں مسلمان اور غیر مسلمان فلسفیوں کے ساتھ ساتھ مذہبی تعلیمات کے بنیادی پس منظر میں رہ کر اس تصور تاریخ کو جاننے کی

کوشش کی، جو انسانی زندگی میں ایک تخلیقی قوت کی صورت میں مروج رہا ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ پہلے باب میں تاریخ اور تاریخ کے تصورات کے معانی و مفاہیم کی وضاحت ما قبل تاریخ، تاریخ کے زمانے میں مختلف تہذیبوں اور بطور خاص مسلمان اور مغربی فلسفیوں کے ہاں اس کی جو معنوی صورتیں مختلف ادوار میں معاشی، معاشرتی، مذہبی اور تہذیبی افکار میں مروج رہی ہیں، انھیں دریافت اور ان کی بازیافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں مختلف معانی و مفاہیم کی وضاحت ضروری تھی تاکہ اس تصورِ تاریخ کا بنیادی فلسفہ معلوم کیا جاسکے، جس کے تناظر میں تاریخ کا تصور، انسانی زندگی کو ایک ایسے حرکی نظام سے منسلک اور مربوط رکھتا ہے، جو انسانی زندگی کو سکون اور جمود کے عوامل سے نکال کر اسے عمل اور حرکت کی طرف راغب کرتا ہے۔ اس طرح تاریخ کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی کا شمول، انسلاک اور ارتباط اسے عملی زندگی میں جمالیاتی اور تہذیبی رویوں کے ساتھ مربوط رکھتا ہے اور یوں انسانی زندگی ایک بڑے تاریخی کینوس میں مسلسل حرکت پذیر رہتی ہے۔

(۲)

دوسرا باب ''مسلمان مفکرین کا تصورِ تاریخ اور علامہ اقبال: اتفاق و اختلاف'' ہے۔ اس باب میں کوشش رہی ہے کہ مسلمان مفکرین تاریخ کے تصور ہائے تاریخ کے بنیادی رویے دریافت کیے جائیں اور فکرِ اقبال کی روشنی میں ان کا مطالعہ اور تجزیہ کیا جائے کہ وہ کون کون سے ایسے عناصر ہیں، جو اقبال اور دیگر مسلمان مفکرین کے ہاں مشترک ہیں۔ اس باب میں دوسرے مسلمان مفکرین، خاص طور پر ابن خلدون، ابن مسکویہ اور البیرونی کے ساتھ ساتھ حضرت شاہ ولی اللہ سمیت بہت سے دوسرے فلاسفہ زیرِ بحث آئے ہیں۔ ان مفکرین کے افکارِ تاریخ، تصوراتِ تاریخ اور علامہ اقبال کے ساتھ انسلاک و ارتباط یا بعض صورتوں میں ان کے فکری اختلاف یا اختلافات پر بحث کی گئی ہے اور ان رویوں کی، جو علامہ اقبال اور دیگر مسلمان مفکرین کی فکر میں اشتراک کی صورت میں نمو پذیر رہے ہیں، نشان دہی بھی کی ہے۔ جہاں جہاں علامہ اقبال نے دیگر مسلمان مفکرین سے اختلافِ رائے کیا ہے، ان کی نشان دہی کرنے میں بھی کوتاہی نہیں کی گئی۔ میں نے کوشش کی ہے کہ فکرِ اقبال کے ان بنیادی عوامل کو سامنے لایا جائے، جو پہلی بار علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی معنویت کی ترتیب و تدوین میں سامنے آئے ہیں اور مسلمان مفکرین کی ساڑھے تیرہ سو سالہ تاریخ ان سے محروم رہی ہے۔

اس باب میں مسلمان مفکرین کے تصورات کے ساتھ ساتھ ان کے افکار کا اقبالیاتی فکر کے تناظر میں مطالعہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور تمام اتفاقات اور اختلافات، فکر اقبال کی روشنی میں واضح کیے گئے ہیں۔ اس ضمن میں تاریخ بطور علم، تاریخ بطور ذریعۂ علم اور تاریخ کا تصور، انسانی علوم کے اس بنیادی تناظر میں مدون کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جس کے بغیر تاریخ اور تاریخ کا تصور اپنی کلی صورت میں متشکل ہونے سے محروم رہتے ہیں۔

اس باب میں مسلمان مفکرین کے تاریخ اور تمدنی تاریخ سے متعلق تصورات کو انسانی علوم اور اس کے ساتھ ساتھ مذہبی اقدار کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاریخ انسانی کے تمام عمرانی رویوں کا تصور زمان و مکاں کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی سعی کی گئی ہے اور اس مطالعے کے افادات کو مسلم تہذیب کے بنیادی نشانات کے تناظر میں دریافت کرنے اور اجاگر کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔ وہ تمام بنیادی رویے، جو انسانی تہذیب، اسلامی تہذیب اور انسانی زندگی پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، ان سے بھی صرف نظر نہیں کیا گیا۔ خاص طور پر وہ تمام اقتصادی رویے بھی زیر بحث آئے جو انسانی تہذیب پر اس طرح اثر انداز ہوتے ہیں کہ اس کی معنویت ہی تبدیل ہو جاتی ہے۔ تاریخ کب، کس معاشرتی اور معاشی جبریت سے باہر نکل کر زمان و مکاں کی حدود اور قیود کو توڑتی ہوئی ایک ایسا منظر نامہ تخلیق کرتی ہے جو اسلامی تہذیب کا بنیادی رویہ ہے۔ اس پہلو کی نشان دہی بھی اس باب میں کی گئی ہے۔ اس ضمن میں تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے عنوان تلے سات خطبات کو بنیاد بنا کر مسلمان مفکرین کے فکری اور جمالیاتی رویوں کو سمجھنے کی سعی ان کے مجموعی فلسفے اور آئمہ متکلمین کے علم کلام سے متعلق افکار و نظریات کی روشنی میں کی گئی اور بنیادی تصور تاریخ کو دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

انسانی تاریخ کے ارتقا میں ان مسلمان مفکرین کے فکری رویوں نے زمانے کے بدلتے ہوئے رویوں کا کہاں تک ساتھ دیا ہے اور تبدیل ہوتے ہوئے تناظر میں کون کون سے معاشرتی اور انسانی رویے اس تخلیقی عمل پر اثر انداز رہے ہیں، اس کی نشان دہی بھی اسی باب میں کی گئی ہے۔

(۳)

مقالے کا تیسرا باب "غیر مسلمان مفکرین تاریخ اور علامہ اقبال: اتفاق و اختلاف" ہے۔ اس باب میں یونانی، چینی، ہندی اور مغربی تہذیب کے تصور ہائے تاریخ اور نمائندہ تر فلاسفۂ

تاریخ کے بنیادی تصورات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ یہ مطالعہ ان مفکرین کے بنیادی افکار ونظریات کی روشنی میں نمود پذیر ہوا ہے کہ وہ تہذیبیں اور فلاسفہ اپنے مجموعی فکری تناظر میں تصور تاریخ کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں یا ان کے فکر و فلسفہ کی ترتیب و تہذیب میں ان کے تصور تاریخ کی یک جائی کا کیا مقام ہے؟ اس موضوع پر مذکورہ باب میں مفصل بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کے ساتھ ساتھ یہ دیکھا گیا ہے کہ ان تہذیبوں اور مفکرین کے تصور ہائے تاریخ سے متعلق کون کون سے فکری عناصر علامہ اقبال کے ہاں اخذ و استفادے کی صورت میں آئے ہیں اور کہاں کہاں علامہ نے ان سے اختلاف رائے کیا ہے۔ اس باب کے مطالعے کے بعد ہم دیکھ سکیں گے کہ ہمارے ہاں فکر اقبال کی تفہیم کے ضمن میں ایک بنیادی مغالطہ در آیا ہے کہ علامہ اقبال کا تصور خودی فلاں فلسفی سے مستعار ہے یا علامہ اقبال کا تصور انسان کامل فلاں فلسفی سے ماخوذ ہے یا علامہ اقبال کے فلاں تصورات، فلاں فلاں مغربی فلسفی یا شاعر سے لیے گئے ہیں۔ ان فلسفیوں کے مطالعے کے بعد جو نتائج سامنے آئے ہیں وہ میں نے بلا کم و کاست اس باب میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ اگر میری طالب علمانہ تحقیق کو کوئی بہت بڑا دعویٰ قرار نہ دیا جائے تو میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ علامہ اقبال نے مشرقی فلسفیوں کے ساتھ ساتھ مغربی فلاسفہ کا بھی مطالعہ کیا لیکن ان کے یہ افکار و نظریات کسی مغربی فلسفی سے ہرگز ہرگز مستعار نہیں ہیں۔ ان کے فکر کا بنیادی زاویہ نظر قرآن اور حدیث سے مستنیر ہے اور ان کے افکار میں جو بنیادی روح یا قدر موجود ہے، وہ ان کا تصور تاریخ ہے۔ یہ تصور تاریخ جو ان کے تمام افکار و نظریات کو ایک ہی سلسلے میں جوڑے اور پروئے ہوئے ہے۔

تاریخ کی تفہیم اور اس کے معانی و مفہوم کی جمالیاتی اور تہذیبی تحلیل میں تاریخ کے فلسفے اور تصور کا مطالعہ بہت ضروری ہے اور جن فلسفیوں نے تاریخ کی مختلف جہتوں، یعنی علم، وزیرِ علم اور تصور کا مطالعہ اس کے کلی عناصر ترکیبی کی روشنی میں کیا ہے، ان کے ہاں تاریخ کا تصور اپنی تہذیبی معنویت سے پھوٹتا ہے۔ علامہ اقبال ان مفکرین تاریخ میں سے ہیں کہ جنھوں نے تاریخ کی معنویت کو اس کے کلی تناظر میں اخذ کیا اور اس کے معانی و مفہوم کی وضاحت کی۔ انھوں نے اپنے دیگر فلسفے میں ایک کلی یک جائی کی صورت میں تاریخ اور اس کی معنویت کی اہمیت اور افادیت کو سمویا۔ غیر مسلمان مفکرین کی تفہیم و تعبیر اور ان عناصر کی وضاحت اس باب میں کی گئی ہے کہ جو فکر اقبال سے متعلق ہیں یا فکر اقبال کے بالکل برعکس ہیں۔

علامہ اقبال کے خطبات میں اور دیگر تحریروں میں جن فلاسفۂ تاریخ کا ذکر ہوا ہے، ان کے افکار

کو اقبالیاتی فکر کے تناظر میں دیکھنے، سمجھنے اور ان کا تجزیہ کرنے کے بعد، ان فکری نتائج کے حوالوں سے ان مقامات کی نشان دہی کی گئی ہے، جو علامہ اقبال کے افکار سے متعلق یا اُن سے مختلف ہیں۔

(۴)

چوتھا باب علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ سے متعلق ہے۔ اس باب میں فلسفۂ تاریخ میں انسانی اہمیت کے تناظر میں علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کو اجاگر کیا گیا ہے اور بہت سے بنیادی مغالطوں کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ جو تاریخ کے مطالعے سے متعلق ہمارے ہاں رائج ہیں۔ مثلاً تاریخ کا ذکر آتے ہی ہم اسے زمانے کے بدلتے روز و شب اور واقعاتی رویوں کا ایک روزنامچہ سمجھتے ہیں یا بادشاہوں کے عروج و زوال کی داستان کو تاریخ قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کے فکر کی روشنی میں تاریخ نہ تو زمانے کا بدلتا ہوا منظر نامہ ہے اور نہ حالات و واقعات کی سرگزشت، نہ یہ بادشاہوں کے حالات و واقعات کا روزنامچہ ہے اور نہ ہی انسانی جبریت کی داستان، بلکہ علامہ اقبال کے ہاں انسان، کائنات کی ایک بنیادی اکائی ہے اور اس بنیادی اکائی کی تفہیم کے ذریعے علامہ اقبال نے تصورِ تاریخ کی معنویت دریافت کرنے اور اسے اجاگر کرنے کی کوشش کی۔

علامہ اقبال نے حالات و واقعات اور حالات و واقعات کے عروج اور زوال سے تاریخ کا علم کشید نہیں کیا بلکہ انھوں نے انسان اور انسانی علوم کے تناظر میں تصورِ تاریخ کی معنویت کو کشید کرنے کی کوشش کی۔ ان کا تصورِ تاریخ اس وقت تک سمجھ نہیں آتا کہ جب تک سلسلۂ روز و شب اور حادثاتِ روز و شب میں انسان کی کلی جبریت یا اختیاریت کے منظر نامے کو نہ سمجھ لیا جائے۔ انسان کا جبر و اختیار زندگی کے تسلسل میں، ان دیگر فکری اور تہذیبی اور بعض معاملات میں مذہبی افکار و اعتقادات کے ساتھ وابستہ ہے کہ جن کا بنیادی اور براہِ راست مطالعہ کیے بغیر انسانی زندگی اور اس کی معنویت کو سمجھنا مشکل ہے۔ مثلاً علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کو سمجھنے کے لیے علامہ اقبال کے ہاں مذہبی و علمی پس منظر کی تفہیم ہونا ضروری ہے۔ وہ اخلاقی اقدار اور فنونِ لطیفہ کے فکری امتزاج سے ایک ایسے رویے کو تخلیق کرتے ہیں جس میں تاریخ انسانی اپنے بنیادی تصور کی جمالیات کے ساتھ متشکل ہوتی ہے۔ وہ روحانی نظام سے اس فکر کی تعبیر کو اجاگر کرنے اور اس کی معنویت کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے ہاں معاشی، معاشرتی، اقتصادی اور تہذیبی معاملات کے تناظر میں تاریخ

کا مطالعہ اپنی بنیادی اور مذہبی اقدار کے ساتھ سامنے آتا ہے۔ علامہ اقبال حرکت اور عمل کے پیغامبر ہیں۔ ان کے ہاں تاریخ اور تاریخ کا فکری تناظر اسی حرکی اور عملی رویے سے ضیابار ہے۔ وہ اس تناظر میں زمان و مکاں کا مطالعہ کرتے ہیں اور زمان و مکاں کی فکری اور تہذیبی معنویت سے اس تصور تاریخ کو اجالنے کی کوشش کرتے ہیں، جس سے فکر اپنے بنیادی معانی اور مفہوم تک رسائی کو آسان بناتا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ اس باب میں علامہ اقبال کے مجموعی علمی اور ادبی کام کی روشنی میں ان کے تصور تاریخ کو اجالا جائے۔ سو میں نے اس ضمن میں ان کے نظری تصور تاریخ کی تعبیر اور تشریح کرتے ہوئے ان کے تصور تاریخ کی عملی صداقت اور حقیقت یعنی پاکستان کی اہمیت کو بطور خاص اجاگر کیا ہے۔

اس باب میں، میں نے فکر اقبال کا بنیادی اور مرکزی نکتہ تصور تاریخ کو قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال کے بیشتر ماہرین تصور خودی، تصور حرکت یعنی حرکی ارتقا اور ان کے تصور مرگ کو بنیادی اہمیت دیتے چلے آئے ہیں۔ میں نے تصور تاریخ کے تناظر میں عرفان رسولؐ کو علامہ اقبال کے فکر کی بنیاد قرار دیا ہے کہ ان کا بنیادی فکری سلسلہ تصور عشق ہے اور تصور عشق کو بھی انھوں نے اپنے مجموعی فکری تناظر میں جمال رسولؐ کے ساتھ شناخت کیا ہے، یعنی ان کی تخلیقی سرگرمی دراصل عرفان رسولؐ سے شناخت پاتی ہے۔ علامہ اقبال کا تصور عشق یا تصور عرفان رسولؐ اس تصور تاریخ کے تناظر میں اپنی مجموعی اور کلی معنویت سے مملو ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس باب میں علامہ اقبال کے بنیادی کام کی روشنی میں ان کے مختلف نظریات اور افکار کے مابین موجود اس بنیادی روح کو دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے جسے عرف عام میں تصور تاریخ کہا جاتا ہے۔

(۵)

پانچواں اور آخری باب ''مابعد اقبال فلسفۂ تاریخ پر فکر اقبال کے اثرات (مسلمان اور غیر مسلمان فلسفیوں کے افکار کی روشنی میں)'' ہے۔ اس باب میں اقبال کے بعد آنے والے مسلمان اور غیر مسلمان فلاسفۂ تاریخ کو اپنے بنیادی مطالعے کا موضوع بنایا گیا ہے۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ وہ فلاسفۂ تاریخ جن پر فکر اقبال کے اثرات واضح اور بنیادی صورتوں میں پڑے اور انھوں نے علامہ اقبال سے اخذ و استفادے کے بعد اپنے تصور تاریخ کو بنانے، سنوارنے اور مرتب کرنے کی کوشش کی ہے، ان کو زیر بحث لایا جائے۔ تین غیر مسلمان مفکرین تاریخ آرنلڈ

ٹائن بی، پال کینیڈی اور ہنٹنگٹن کا ان کے مجموعی فکری تناظر میں مطالعہ کیا گیا ہے اور علامہ اقبال سے ان کے اخذ و استفادے کی مختلف صورتوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے۔ غیر مسلم فلاسفہ کے ساتھ ساتھ، پاکستانی، ایرانی، ہندوستانی اور دوسرے مسلم مفکرین کا ذکر بھی موجود ہے۔ ان مفکرین میں مولانا مودودی، غلام احمد پرویز، علی شریعتی، آصف بن علی اصغر فیضی اور متعدد دوسرے علما شامل ہیں۔ اقبالیاتی فکر سے انھوں نے کس حد تک اخذ و استفادہ کیا اور کن رویوں سے وہ صرف نظر کر گئے؟ مجموعی صورت اس باب میں سامنے آتی ہے۔

پاکستانی فلاسفہ میں مولانا مودودی اور غلام احمد پرویز کے تصورات بلکہ تصور ہائے تاریخ پر علامہ اقبال کے اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ علامہ اقبال ایک ایسے فلسفی ہیں جن کے فکر اور کلام کی اپیل براہِ راست انسان سے ہے۔ وہ عالم انسانیت کے شاعر ہیں اور خاتم انسانیت کے فلسفی بھی۔ قرآن و حدیث کی تعلیمات ان کے افکار کا بنیادی ماخذ ہیں لہٰذا انھوں نے قرآنی اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان افکار کی ترویج کی ہے جو اسلام کا منتہائے مقصود ہیں۔ اسلام براہِ راست انسان سے مخاطب ہے اور اس میں زمان و مکاں کی کوئی قید نہیں۔ فکر اقبال نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انسان کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ ان کی تعلیمات میں زمان اور مکان کی بھی کوئی قید نہیں لیکن ان سے اخذ و استفادہ کرنے والے فلاسفہ، چاہے وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان، ان کے ہاں وہ رویے پیدا نہ ہو سکے جو اس نظام سے براہِ راست بحث کرتے ہیں۔ لہٰذا مولانا مودودی ہوں یا غلام احمد پرویز، دونوں کے ہاں فکر اقبال کے مطابق شایانِ شان منظر نامہ متشکل نہیں ہو پاتا۔ پاکستانی مفکرین کے ہاں علامہ اقبال کے ساتھ فکری تعلق اور رشتے کو اونچے سروں میں سراہا گیا۔ غلام احمد پرویز نے دعویٰ کیا کہ وہ اقبالیاتی فکر کا اظہار کر رہے ہیں۔ ان کے رسالے طلوعِ اسلام کی پیشانی پر علامہ اقبال کے فکر اور یادگار کا تذکرہ موجود ہوتا تھا اور اسی طرح انھوں نے اپنی کتابوں میں علامہ اقبال کے افکار کے ساتھ اپنے رشتے اور تعلق کو بڑے واضح اور واشگاف الفاظ میں بیان کیا، لیکن جب ہم ان کے فکر کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ جزواً علامہ اقبال سے متاثر ہیں اور ان کے افکار سے اخذ و استفادہ کرتے ہیں۔ ان کے کلی افکار و نظریات، علامہ اقبال کے بالکل برعکس ہیں۔ مثلاً غلام احمد پرویز کے ضمن میں حدیث کے انکار کا مسئلہ کسی سے ڈھکا چھپا نہیں، جب کہ علامہ اقبال قرآن و حدیث کے امتزاج سے اپنے مقصدے کو بناتے اور سنوارتے ہیں۔ غلام احمد پرویز کے ہاں صرف قرآن اور

قرآن میں تفسیر بالرائے کا جو رویہ کار فرما رہا ہے، انھیں علامہ اقبال کے بنیادی افکار سے دور لے جاتا ہے۔ ان کے ہاں تاریخ کی جو معنویت سامنے آتی ہے وہ فکرِ اقبال کی کلیت کے تناظر میں اپنے معانی و مفہوم متعین نہیں کرتی بلکہ جزواً فکرِ اقبال سے مستعیر ہے۔

ایسے ہی مولانا مودودی، علامہ اقبال کے پسندیدہ ترجمانوں میں سے تھے۔ علامہ اقبال ان سے فقہ اسلامی کی تدوینِ نو کے ضمن میں کام لینا چاہتے تھے لیکن علامہ اقبال کی بیماری اور اس کے بعد وفات کے سبب ایسا ممکن نہ ہو سکا۔ ابتداً مولانا نے اقبالیاتی خطوط پر ہی اپنے فکری منہاج کی بنیاد رکھی لیکن بہت جلد وہ اس راستے سے ہٹ گئے۔ ان کے ہاں قیامِ پاکستان سے قبل ہی کچھ ایسے فکری رویے سامنے آئے جو فکرِ اقبال کے بالکل برعکس تھے۔ مثلاً قومیت کا مسئلہ، جس کی بازگشت اب تک سنی جاتی ہے اور مختلف سیاسی حلقوں کی طرف سے اسی کو حوالہ بنا کر جماعت اسلامی کے پہلے اور بانی امیر کو پاکستان دشمن کہہ کر بھی پکارا جاتا ہے۔ اس قضیے میں بہت سے رویے ذاتی اختلافات اور پسندیدگی و ناپسندیدگی کے بھی ہو سکتے ہیں لیکن مولانا مودودی کے وہ کتابچے، جو مسئلہ قومیت کے ضمن میں اشاعت پذیر ہوئے، ان کے مطالعے اور تجزیے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا جا سکتا ہے کہ مولانا مودودی کا نقطۂ نظر اس مخصوص پس منظر میں قطعی جداگانہ ہے اور خاص طور پر فکرِ اقبال سے تو بالکل بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ لہٰذا قیامِ پاکستان کے بعد بھی علامہ اقبال بنیادی اور کلی طور پر اپنے فکری لوازمات کے ساتھ فکرِ مودودی میں در نہیں آئے۔ انھوں نے جہاں، یہاں وہاں مختلف مقامات پر بعض مسائل کے حل کے سلسلے میں افکارِ اقبال کی ترجمانی کی کوشش کی، وہاں بہت سارے مسائل کے ضمن میں فکرِ اقبال کے برعکس بھی کام کیا۔

اسی طرح ایرانی مفکر علی شریعتی کے ہاں فکری سطح پر سطحیت بہت زیادہ ہے۔ وہ اپنے سطحی رویوں کی وجہ سے فکرِ اقبال کو اس کے مجموعی علمی، فکری اور روحانی تناظر میں اخذ نہ کر سکے اور اس کی ترویج ممکن نہ ہوئی۔ دراصل جس قوت کے ساتھ علامہ اقبال نے تاریخ کے تصور کو ایک تخلیقی سرگرمی کے طور پر اختیار کیا تھا، اس تخلیقی سرعت اور سرگرمی کے ساتھ کسی مابعد فلسفی کے ہاں اس کی صورت متعین نہ ہو سکی۔ ایران کا ماحول اور وہاں کا سیاسی منظر نامہ کچھ ایسا تھا کہ اس میں علامہ اقبال کے افکار کی ترویج اس صورت میں ممکن نہیں تھی، جس صورت میں وہ پاکستان، ہندوستان یا کسی ایسے ملک میں، کہ جہاں حنفی یا سنی مسلک کے مسلمان زیادہ تعداد میں ہوں، وہاں ممکن تھی۔

ادھر ہندوستان میں آصف بن علی اصغر فیضی کو فکرِ اقبال کے قریب ترین مفکر نظر آتے ہیں

مگر ایک محدود جغرافیے سے باہر نہ آسکنا ان کی بدقسمتی رہی ہے۔ فکری طور پر انتہائی اہم کام سرانجام دینے کے باوجود انھیں تا حال وہ پذیرائی نہ مل سکی جو کسی فکر کے پھیلاؤ اور ابلاغ کے ضمن میں ضروری ہوتی ہے۔ سو اسی باب میں ان کا بھی خصوصی تذکرہ سمٹ کر آگیا ہے۔

مسلم مفکرین کے برعکس غیر مسلم مفکرین نے فکر اقبال سے زیادہ استفادہ کیا۔ لیکن ان کے استفادے کی بنیادی صورت یہ رہی ہے کہ:

۱- انھوں نے علامہ اقبال سے اپنے مطالعاتی افادات کو واضح اور واشگاف الفاظ میں تسلیم نہیں کیا یا ان کا اعتراف نہیں کیا۔

۲- وہ فکر اقبال سے اخذ و استفادے کے بعد اس کے مجموعی تناظر کو پیش کرنے کے بجائے عیسائیت کے تصورات کی روشنی میں اپنے فکر تاریخ کی تعبیر و تشریح میں کوشاں رہے۔ سو وہ علامہ اقبال کے فکری نظام سے بہت دور نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر انھوں نے فکر اقبال کو مسلمان فلسفیوں سے زیادہ سمجھنے کی کوشش کی اور وہ بہتر طور پر اس کو سمجھے بھی۔ مستقبلیت اور مستقبل شناسی کے ضمن میں جو رویے غیر مسلمان مفکرین نے تشکیل دیے ہیں وہ تو براہ راست علامہ اقبال سے مستعار ہیں۔ لیکن انھوں نے مستقبل شناسی یا مستقبلیت کی بنیادیں روحانی نظام پر استوار کرنے کے بجائے اقتصادی قدروں پر اٹھادی ہیں۔ یہ اور اس نوعیت کی تمام بحثیں اس باب میں کی گئی ہیں اور مابعد اقبال کے فلسفیوں کے ہاں جو فکری رویے در آئے ہیں، انھیں سمجھنے اور اجالنے کی کاوش کی گئی ہے۔

یہ مقالہ مجموعی طور پر علامہ اقبال کے تصور تاریخ کو پیش کرتا ہے۔ ان سے قبل اور مابعد کون کون سے فلاسفہ اس ضمن میں اہمیت کے حامل ہوئے، علامہ اقبال نے ان سے کہاں تک استفادہ کیا، کہاں متاثر ہوئے اور کہاں اختلاف پیدا ہوا، کس حد تک علامہ اقبال کا تصور تاریخ ان کا اپنا ہے اور اس کے کون کون سے اجزائے ترکیبی صرف علامہ اقبال کے ساتھ ہی مخصوص ہیں؟ یہ ساری بحثیں ایک ہی محوری نکتے یعنی علامہ اقبال کے تصور تاریخ کے گرد گھومتی ہیں۔

مقالہ نویسی کے دوران میں مجھے مختلف بزرگوں اور دوستوں کا تعاون حاصل رہا ہے۔ سب سے بڑھ کر میں اپنے نگران کار، نامور اقبال شناس پروفیسر ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی کا شکر گزار ہوں کہ ان کی راہنمائی، ذاتی شفقت اور خلوص شامل حال نہ ہوتا تو میں اس کام کو اتنے کم عرصے اور بہتر انداز میں مکمل کرنے سے قاصر تھا۔

علمی نکات کے سلجھاؤ، ماخذ کی نشان دہی، کتابوں کی فراہمی، حوصلہ افزائی اور دعاؤں کے لیے میں استادِ گرامی محترم و مکرم افتخار عارف صاحب کا بے حد شکر گزار ہوں۔ یقیناً تعلیم کا سلسلہ جاری رکھنے کے حوالے سے ان کی دلچسپی اور راہنمائی میرے لیے باعثِ فخر ہے۔ ان کی بے لوث شفقت اور دست گیری کا شکریہ مجھ پر زندگی بھر واجب رہے گا۔ ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر کا میں شکریہ کیسے ادا کروں کہ وہ صرف دوست ہی نہیں، میرے تعلیمی سلسلے کو مہمیز دینے والے عزیز ترین دوستوں میں سے ہیں۔ حوصلہ افزائی اور دعاؤں کے لیے میں ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر انوار حسین صدیقی، پروفیسر فتح محمد ملک مرحوم، ڈاکٹر سید الطاف حسین، ڈاکٹر بشیر احمد سیفی مرحوم، ڈاکٹر نثار احمد قریشی، ڈاکٹر صابر کلوروی، ڈاکٹر سفیر اختر، ڈاکٹر انعام الحق جاوید، ڈاکٹر محمد منیر احمد سلیچ، محبوب عالم، عبداللہ جان عابد، سہیل عبدالناصر، سید سردار احمد پیرزادہ، محمد اسلام نشتر، پروفیسر محمد اقبال، اختر محمود، عابد محمود، نصیرالدین آذر سعید، راؤ صفدر رشید اور محمد صفدر ملک کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔

صائمہ، مریم اور حریم کے حصے کا بہت سا وقت میں نے اپنی اس مصروفیت کی نذر کر دیا اور انھوں نے اس حوالے سے تمام مسائل خوش دلی کے ساتھ قبول کیے، ان کا شکریہ ادا کروں گا تو وہ ناراض ہوں گی۔ مگر یہ اقرار ضرور کروں گا کہ میری اس کامیابی پر ان سے زیادہ اور کون خوش ہو سکتا ہے۔ یہاں بعض مرحوم ہستیوں محمد خورشید، منصب دار، کیپٹن محمد نذیر اور پروفیسر محمد خلیل کا ذکر نہ کروں تو اپنے ساتھ ظلم ہو گا کہ ان سے میں نے زندگی بسر کرنے کا قرینہ سیکھا۔ خاص طور پر پروفیسر صاحب کی ذاتِ گرامی میرے لیے کل بھی مشعلِ راہ تھی، آج بھی ہے اور آنے والے دنوں میں بھی ان سے اکتسابِ نور کرتا رہوں گا۔

محسنوں کی فہرست بہت طویل ہے اور اپنے تمام عزیزوں کی دعاؤں کا شکریہ ادا کرنے کے لیے میرے پاس الفاظ نہیں ہیں، اللہ انھیں جزائے خیر دے۔

ڈاکٹر راشد حمید

باب اوّل

فلسفۂ تاریخ، تصورِ تاریخ اور ارتقا

"تاریخ" کے لیے دنیا کی تمام تہذیبوں میں مختلف اصطلاحات رائج رہی ہیں لیکن ان کی معنویت میں اس قدر فرق ہے کہ وہ عمومی اور مجموعی تناظر میں ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہوتیں کیوں کہ ہر تہذیب اور قوم کا تصورِ تاریخ ایک دوسرے سے مختلف اور جداگانہ ہے۔

ظہورِ اسلام سے قبل دنیا میں جلوہ گر رہنے والی تہذیبوں میں تاریخ کا جو تصور رائج تھا وہ اسلام کے تصورِ تاریخ سے بالکل جدا اور علیحدہ حیثیت کا حامل رہا ہے۔ مثلاً یونانیوں کے ہاں، ایرانی تہذیب میں اور چینی و ہندی تہذیب کا تصورِ تاریخ اس قدر مختلف ہے کہ مسلمان مورخین اور فلاسفہ کے ہاں اس سے بالکل نیا، جداگانہ اور منفرد تصورِ تاریخ ملتا ہے۔

تاریخ سے متعلق یہ مغالطے اور اختلافات کچھ زیادہ تعجب انگیز بھی نہیں اور نہ انھیں ہونا چاہیے کیوں کہ نبی کریمؐ کی بعثت سے قبل، مختلف اقوام و ملل میں تاریخ کو محفوظ کرنے کا باقاعدہ انتظام موجود نہیں تھا اور نہ ان تہذیبوں کے لوگ تاریخ کی اس علمی اکائی کا ادراک رکھتے تھے، جو وحی سے پھوٹنے والے علم و ہدایت کے اس سلسلے سے ہم آہنگ اور ہمکنار تھی۔ تاریخ اور تصورِ تاریخ کی الہامی رویوں کے ساتھ ہم آہنگی سے بے خبری کی وجہ سے تاریخ کی اہمیت و افادیت ان کے ہاں منکشف نہیں تھی۔

یونانیوں کے ہاں تاریخ کا تصور زندگی کے بہت کم اہمیت یافتہ شعبے کی حیثیت سے رائج تھا۔ ان کے ہاں لکھی گئی تاریخ میں جو واقعات ہمیں ملتے ہیں، انھیں پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقعات کی محض مسلسل صورت گری ہی کا نام تاریخ تھا۔ وہ اس کے الہیاتی اور وحی پر مبنی تصور سے یا تو بالکل بے خبر تھے یا پھر وحیِ الٰہی میں تحریف کی وجہ سے، وہ تصورِ تاریخ کی اس جہت کا فکری ادراک حاصل کرنے سے قاصر تھے۔ یوں ان کے نزدیک تاریخ اپنے صحیح معنوی تناظر میں اجاگر نہ ہوسکی اور وہ سلسلۂ روز و شب میں گرفتار ہو کر رہ گئے۔

اسی طرح چین، ایران اور ہندوستان میں بھی واقعات کو محفوظ رکھنے کا نام تاریخ تھا۔ اس لیے یہ تہذیبیں تاریخ کے بنیادی اور اساسی تصورات سے کما حقہٗ آگاہ نہیں تھیں۔ اگر ان تہذیبوں میں تصور ہائے تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخ اپنے فکری اور معنوی مدار کے گرد رقص کناں نہیں ہے۔ تاریخ کی یہی گردش جو حرکت اور عمل کے دائرے میں ثمر آور رہتی ہے یہاں بے ثمری کی سعی لاحاصل کا مجموعہ بن کر رہ گئی ہے۔ محمد مظہر الدین صدیقی کے نزدیک:

> الغرض قرآن کے نزدیک واقعات تاریخ میں ایک تسلسل، وحدت اور باہمی ربط وعلاقہ ہے اور تاریخ بے ربط اور بے معنی واقعات کا مجموعہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کا ہر واقعہ اپنے پیش رو واقعات سے تشکیل پاتا ہے۔ علت ومعلول کے طبعی قانون کی طرح عالم تاریخ میں بھی اسباب ونتائج کا قانون کام کرتا رہتا ہے۔ البتہ طبعی فطرت کے واقعات مادہ یعنی بے جان اشیا کے خواص و صفات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور عالم تاریخ کے واقعات انسان کی اجتماعی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر انسانی فطرت کے قوانین کا ہمیں صحیح علم ہو تو ہم واقعات تاریخ کی توجیہ صحیح طور سے کر سکتے ہیں اور اگر انسانی فطرت کی خصوصیات وصفات کے متعلق ہمارے تصورات ناقص یا غلط ہوں تو ہم اجتماعی واقعات اور تاریخی انقلابات کی جو توجیہ کریں گے وہ بھی اسی درجہ میں ناقص یا غلط ہوگی، چنانچہ انسان کی اجتماعی فطرت کے بارے میں جس قوم اور گروہ کا تصور حقیقت سے جتنا قریب ہوتا ہے، واقعات کے اسباب ونتائج پر اس کی نظر بھی اتنی ہی صحیح ہوتی ہے اور اسی درجہ میں اس کو یہ قدرت بھی حاصل ہوتی ہے کہ وہ اپنے اجتماعی اعمال کا جائزہ لے کر ان کی اصلاح کرے۔ اس کے برخلاف جو گروہ، جس درجہ میں انسانی فطرت کے صحیح تصور سے عاری ہوتا ہے، اسی قدر اس کا کردار اور عمل، قانون اخلاق کے منافی ہوتا ہے اور اسی حد تک وہ اپنے اعمال کی اصلاح ودرستگی میں بھی ناکام رہتا ہے۔ اس طرح تاریخی انقلاب کا تار و پود قوموں کے اجتماعی اعمال سے بنتا ہے اور ان اعمال کا دار و مدار اس پر ہے کہ قوم کا تصور حقیقت ٹھیک ہو۔ انسان کی اجتماعی فطرت کے بارے میں وہ صحیح نقطۂ نظر اختیار کرے اور اپنے اعمال کی اصلاح وتحسین میں وہ اس فطرت کے تقاضوں کو مدنظر رکھے۔ قرآن انھیں دونوں باتوں کو ایمان اور عمل صالح سے موسوم کرتا ہے۔ ایمان کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت حیات کے بارے میں (جس میں انسان کی اجتماعی فطرت بھی شامل ہے) ہمارا عقیدہ اور نظریہ صحیح ہو اور عمل صالح یہ ہے کہ حقیقت حیات اور فطرت اجتماعی کے صحیح نظریہ کو مان کر اور غلط تصورات سے دستبردار ہو کر، ہم اپنے اجتماعی اعمال کو اس اجتماعی نظریہ اور سچے عقیدہ پر ڈھالنے کی کوشش کریں۔[۵]

ہم دیکھتے ہیں کہ ظہورِ اسلام سے قبل اور بعد میں جو تہذیبیں موجود رہیں یا اب بھی موجود ہیں ان کے ہاں تاریخ کی معنویت وقت کے معلوم کرنے یا وقت کا تعین کرنے تک ہی محدود رہی ہے، چاہے اس کے لیے وہ کوئی بھی نام یا اصطلاح استعمال کرتے ہوں۔ ان کی معنویت ''وقت'' کے سطحی ادراک سے باہر نہیں ہوتی۔ ان کے ہاں تاریخ کا تصور گھوم پھر کر اس نقطے پر ختم ہوتا ہے جو تعین وقت سے آگے نہیں جاتا۔ ''وقت'' کا علم یا تعین تاریخ کا بہت ہی ابتدائی اور سطحی ناک نقشہ سامنے لاتا ہے جب کہ تاریخ کی قرآنی تفسیر آفاقی اور کائناتی ہے۔ اس کے سامنے دیگر تہذیبوں کی تصوراتی معنویت جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔

تاریخ اسلام اور تعلیمات اسلام میں تاریخ کو علم الٰہی کا ایک ذریعہ کہا گیا ہے۔ اگر تاریخ علم الٰہی کا ایک ذریعہ اور ستون ہے تو پھر تاریخ محض واقعات کے تسلسل، دن اور رات کی تبدیلی، بہار و خزاں کی آمد و رفت ہی کا نام نہیں ہے بلکہ اس سے بڑھ کر ان سب سے ماورا کسی دوسری معنوی تعبیر کا نام ہے۔ جب کہ دوسری تہذیبوں میں تاریخ کو ایسا خیال نہیں کیا جاتا اور نہ ہی ان تہذیبوں کے لوگ تاریخ کی اس معنویت کا فکری ادراک کر سکتے ہیں۔ محمد مظہر الدین صدیقی رقم طراز ہیں:

> جو لوگ تاریخی انقلابات اور قوموں کے عروج و زوال اور عظمت و ذلت کو وقتی حالات، اتفاقی حوادث، جغرافیائی عوامل، یا خداوند تعالیٰ کی نامعلوم مشیت پر محمول کرتے ہیں وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ خود اپنی زندگی کے روز مرہ واقعات میں وہ خدا کی نامعلوم مشیت پر بھروسہ کرنے کے بجائے ان واقعات کے اسباب و علل کی جستجو کرتے ہیں اور پھر اپنے مفید مطلب اسباب و وسائل فراہم کر کے نقصان سے محفوظ رہنے اور کامیابی حاصل کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں۔[۶]

تاریخ انسانی زندگی کی بنیادی اکائی ہے نہ کہ محض ایک حصہ۔ یہ انسانی زندگی کے تمام تر معاشرتی، معاشی، سیاسی، سماجی، تہذیبی اور مذہبی حوالوں کو محیط ہے اور ہونی بھی چاہیے، کیوں کہ اس کی طلسماتی اپیل ازل و ابد تک کے زمانوں کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے ہے۔ آپ کسی بھی تہذیب اور تہذیب کے مختلف رویوں اور اس سے ابھرنے والے حالات و واقعات، ماضی، حال اور مستقبل کا تعین تاریخی جامعیت کی مختلف قدروں کو سامنے رکھے اور سمجھے بغیر نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ جب تاریخ محض واتفاقی تسلسل کا نام ہے اور تاریخ کسی بھی تہذیبی زندگی کی ایک جامع اور بنیادی اکائی نہیں ہو سکتی:

> پس معلوم ہوا کہ واقعات تاریخ اور انقلابات عالم، انسان کے اپنے اعمال کا براہِ راست نتیجہ ہیں

نہ کہ اللہ تعالیٰ کی مداخلت کا۔ تاریخ خود اپنے مستقل قوانین رکھتی ہے جن میں سب سے بڑا
اور بنیادی قانون مکافاتِ عمل کا ہے۔ یعنی اجتماعی اعمال کے نتائج، خواہ وہ برے ہوں یا اچھے،
اپنے مقررہ وقت پر ضرور ظاہر ہوتے ہیں۔ جس طرح فطرتِ مادی میں حفظِ توانائی اور حرکت
کے قانون کے مطابق کوئی مادی شے یا ذراتی حرکت ضائع نہیں ہوتی اسی طرح فطرتِ اجتماعی
اور عالمِ روحانی میں انسان کا کوئی اچھا یا برا عمل، بے اثر اور بے نتیجہ نہیں رہتا ہے، بلکہ ہر عمل کا
نتیجہ ایک خاص وقت پر ضرور ظاہر ہوتا ہے، کیوں کہ فطرت میں کہیں ضیاع نہیں۔ چنانچہ قرآن
جس طرح بداعمالی کے نتائج سے ڈراتا اور یہ یقین دلاتا ہے کہ بدی کے نتائج سے بچنا محال ہے،
اسی طرح اس کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ نیک اعمال اور اعلیٰ اجتماعی کردار بھی بے نتیجہ نہیں ہو سکتا اور کوئی
اچھی قوم اپنی صالح جدوجہد کے عمدہ نتائج یا اس کے اجر سے محروم نہیں رہے گی۔ [ع]

جیسا کہ اوپر کہا گیا کہ تاریخ، اسلامی تہذیب میں ایک جامع، بنیادی اور اساسی اکائی کی
حیثیت رکھتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ انسانی زندگی کے جملہ رویوں کا احاطہ کر رہی
ہے۔ اگر ہم قرآن کریم اور حدیث رسول ختمی مرتبتؐ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ
قرآن و حدیث کی تعلیمات میں علم کے جو بنیادی رویے ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں وہ
علوم، جو تصورِ حقیقت سے مستنیر ہیں، ان میں تاریخ کا درجہ بہت اونچا ہے۔ قرآن و حدیث کی
تعلیمات میں جن کاموں کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جن سے رکنے یا جنھیں چھوڑنے کی ہدایت
کی گئی ہے، وہ سارے چشمے تاریخ ہی سے پھوٹتے ہیں۔ بقول محمد مظہر الدین صدیقی:

اس میں شک نہیں کہ واقعاتِ تاریخ اور حوادثِ فطرت میں ایک گہری مشیت کارفرما ہے جسے اہلِ
مذہب مشیتِ الٰہی اور مادیین مشیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں، لیکن یہ مشیت اسباب و علل
کے واسطے سے کام کرتی ہے اور اس کے مستقل قوانین ہیں جن کی وہ کبھی خلاف ورزی نہیں کرتی۔
یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ مشیتِ الٰہی کوئی اندھی بہری قوت ہے جس کے اصول و قوانین غیر
معین اور نامعلوم ہیں۔ قرآن حکیم نے اس غلط تصورِ مشیت کی پرزور تردید کرتے ہوئے بتایا ہے
کہ خداوند تعالیٰ کا کوئی کام بلاسبب اور بلامصلحت نہیں ہوا کرتا کیوں کہ اس نے اس کائنات کو
چند معینہ اصولوں پر بنایا ہے اور انھیں اصولوں کی پابندی کر کے قومیں طبعی فطرت اور انقلاباتِ
تاریخ پر قابو پاسکتی ہیں۔ خدا کے غضب و انتقام اور اس کی خوشنودی اور رضامندی کا بھی ایک
آئین اور ضابطہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں کہ خداوند تعالیٰ کسی قوم کو بلاوجہ اپنے انعامات و اکرامات
سے سرفراز کر دیتا ہے یا بغیر کسی قصور اور گناہ کے ان کو آفات و مصائب میں مبتلا کر دیتا ہے۔ [ع]

(۲)

قرآن کریم میں نماز قائم کرنے کے بعد جس عمل کا سب سے زیادہ حکم ہے وہ تسخیرِ کائنات ہے۔ اگر تسخیرِ کائنات کے تمام تر اسباب و عوامل کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ اس کا مطالعہ، تاریخ اور پھر تصورِ تاریخ کی اہمیت کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہوگا۔

تاریخ کے اسلامی تصورِ روایت کے تفہیم و تجزیے اور اس کے فکری ارتقا پر گفتگو کرنے سے قبل بہتر معلوم ہوتا ہے کہ مختلف تہذیبوں میں ان کی معنوی فضا کا تعین کر لیا جائے۔ تاریخ کیا ہے؟ اسلامی تصورِ تاریخ، دیگر تہذیبوں کے تصور ہائے تاریخ سے کیوں کر مختلف ہے؟ کیا ان میں باہمی اشتراک کے کچھ پہلو موجود ہیں یا نہیں؟ اگر ان میں فکری اختلاف کی کیفیت ہے تو کس قدر؟ اسلام سے قبل کی تہذیبوں میں تاریخ کی جلوہ آرائی کا مفہوم کیا ہے اور یہ انسانی زندگی کو کس حد تک متاثر کرتی ہے؟ کائناتی آفاق میں اس تصور کی معنوی اکائی کن مفاہیم کا تعین کرتی ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے پس منظر سے آگاہی کے بغیر تاریخ کے فکری ارتقا کا جائزہ لینا شاید ممکن نہ ہو۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ مختلف لغات اور انسائیکلو پیڈیاز کے مطابق تاریخ کیا ہے:

History in its broadest sense should be a record of Man and his accomplishments from the time when he ceased being merely an animal and became a human being. The efforts to reconstruct this record may be classed under two head:(1) History (in the stricter sense), which is based on written documents and covers part of the last five thousand years of Man's activities; and (2) Prehistory, which is based largely on archaeological evidence and covers all the long preceding period, which probably amounts to more than one million years.[5]

"History is the past experience of mankind. More exactly, history is the memory of that past experience as it has been preserved, largely in written records. In the usual sense, history is the product of historians' work in reconstructing the flow of events from the original written traces or "sources" into a narrative account. The existance of written records distinguishes the historic era from prehistoric times, known only through the researches of archaeology.[6]

The English word history, as well as the French his toire and the Italian storia, stems from Greek his-toria, which was used first to refer to a general inquiry into things and only later to refer to history as it is now understood. Germans speak of Geschichte (from gechehen, "to happen") ; Chinese choose shih (meaning both "fact" and "history") ; Hindus use terms such as itihasa (tradition; lit., "verily thus it happened") and purana

(ancient lore); and Arabs alternate tar' ikh (derived from the word for dating events), khabar ('report"), and 'ibar (derived from the verb meaning "to pass on, through, over, or beyond"). Because the meanings of these terms are bound to cultures and periods, etymological analysis does not provide a ready explanation] for the universality of the writing of history.[7]

Record of the events of human societies. The earliest surviving historical records are the inscriptions denoting the achievements of Egyptian and Babylonian kings. As a literary form in the Western world, historical writing or historiography began with the Greek Herodotus in the 4th century B.C., who was first of pass beyond the limits of a purely national outlook, Contmeporary historians make extensive use of statistics, population figures, and primary records to justify historical arguments.[8]

History is the study of the past--the distant past, or the recent past. Hsitory includes more than discovering facts and putting them in order.[9]

A written narrative constituting a continuous methodical record in order of time, of important or public events, esp. those connected with a particular country, people, individual, etc. The formal record of the past, esp. of human affairs or actions.[10]

A branch of knowledge dealing with past events; a connected and continuous account of previous happenings ordinarily presented in chronological order.[11]

تاریخ وسیع معنی میں انسان کی سرگزشت اور اس کے کارناموں کا مرقع ہے۔ اس کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب انسان نے حیوانیت کی منزل ختم کر کے انسانیت کے دائرے میں قدم رکھا تھا۔ اس مرقعے کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱- تاریخ ...... جو تحریری دستاویزوں کی بنا پر تیار ہوئی۔ اس میں انسان کی گزشتہ پانچ ہزار سال کی سرگرمیاں بیان ہوئی ہیں۔

۲- تاریخ سے پیشتر کا دور ...... یہ عموماً آثار قدیمہ کی پیش کردہ شہادتوں پر بنی ہے اور اس میں وہ پورا زمانہ آ جاتا ہے جو شاید دس لاکھ سال سے بھی زیادہ مدت پر حاوی ہے۔"[12]

۱- کسی چیز یا واقعے کے ظہور کا وقت

اس بھی ہندو کا کس دھر کروں شکایت
نیں لکھے ہیں مورخ تاریخ اس حکایت

(قلی قطب شاہ)

۲- کسی امر عظیم کے وقت کا تعین، زمانے کا عرصہ

تاریخ دہم جمعہ کے دن عصر کے وقت آہ
چھپ جائے گا آنکھوں سے اس چاند میں یہ ماہ

(انیس)

۳- شمسی یا قمری مہینے کا ہر دن یا رات

۴- (i) وہ علم جس میں گزشتہ واقعات اور سیر سے بحث کی جاتی ہے۔

اب تو سب مٹ گئے مٹنے کے نشاں بھی اپنے
خاص اک وقت میں تھا علم ہمارا تاریخ

(گلزارِ رنجور)

(ii) بادشاہوں، نامور آدمیوں، قوموں اور فرقوں کے حالات، واقعات اور حادثات کا تحریری تذکرہ۔

کھولتی حال ہے دنیا میں خدا والوں کا
رمز درویشوں کا کرتی ہے یہ افشا تاریخ

(گلزارِ رنجور)

۵- حروف ابجد کے اعداد کے لحاظ سے کوئی بات یا واقعہ کسی حرف یا نظم یا نثر کے کسی جملے میں اس طرح بیان کرنا کہ اس کے مکتوبی حروف کے عدد جمع کرنے سے اس واقعے کا سنہ نکل آئے، اس قسم کے حروف یا جملے یا شعر کو مادہ تاریخ کہتے ہیں، حساب جمل۔

سنگ در جن کا رہا سجدہ گہ اہل سخن
نہ ہوئی سنگ لحد کے لیے ممکن تاریخ

(دیوانِ انجم)

۶- (قانون) کسی مہینے کا وہ دن جو عدالت مقدمے کی پیشی کے واسطے مقرر کرے۔ [۱۳]

(۱) کسی چیز کے ظہور کا وقت (۲) کسی امر عظیم کے وقت کا تعین، زمانہ کا عرصہ (۳) شمسی یا قمری مہینے کا ہر ایک دن مع شب (۴) قانون۔ وہ دن جو عدالت مقدمہ کی پیشی کے لیے مقرر کرے، پیشی مقدمہ کا دن

اگرچہ تاریخ کے لغوی معنی وقت پیدا کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں ایک دن ایک رات کو تاریخ کہتے ہیں اور دن ہر چند عموماً آفتاب کے طلوع ہونے سے اور عالم شب اس کے غروب ہونے سے شمار ہوتی ہے مگر مختلف ملکوں میں رات اور دن یعنی تاریخ کا حساب مختلف اوقات سے شروع کیا جاتا ہے۔ مثلاً اہل توران ایک دن کی دوپہر سے دوسرے دن کی دوپہر تک ایک تاریخ یعنی

شبانہ روز کا حساب لگاتے ہیں۔ اہل فرنگستان آدھی رات سے آدھی رات تک، اہل ہند ایک صبح سے دوسری صبح تک اور اہل عرب شام سے شام تک ایک تاریخ کی مقدار خیال کرتے ہیں۔
(۵) واقعات عظیمہ وسیر کی کتاب۔ وہ کتاب جس میں بادشاہوں کا حال مع سن پیدائش وجلوس اور وفات وغیرہ درج ہو۔ نظم الزماں (۶) اس فن کا نام جس میں واقعات عظیمہ کا حال مندرج ہو (۷) حساب جمل کے موافق، کسی بات کا جملے یا فقرے یا شعر میں بیان جس کے عدد لگانے سے وہ تاریخ نکل آئے (۷) تذکرہ بزرگان و نام آوراں و علماء و فضلا و شعراء وغیرہ (۸) قصص وافسانہ ہائے زبان زد عام، روایات (۹) جنگ نامہ، سا کھا۔[۱۴]
آیئے اب دیکھتے ہیں کہ مختلف مفکرین کے ہاں تاریخ کیا مفہوم رکھتی ہے اور کس طرح یہ سب لوگ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ابوالتاریخ ہیروڈوٹس اس کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

یہ صرف تاریخ ہی ہے جو انسان کو ایک ذی عقل کارکن بیان کرتی ہے۔[۱۵]

ہنری پارینا کہتے ہیں:

تاریخ افراد کی معاشرتی زندگی کے کارناموں کی داستان کا نام ہے۔[۱۶]

کالنگ ووڈ کا خیال ہے:

جیسا میں خیال کرتا ہوں کہ ہر مورخ اس بات پر متفق ہوگا کہ تاریخ، تحقیق وتفتیش کا نام ہے اور یہ تحقیق کس قسم کی ہونی چاہیے، میں اس کے بارے میں کچھ نہیں کہوں گا۔[۱۷]

برٹرینڈ رسل گویا ہیں:

تاریخ صرف اس بات کا جواب ہے کہ اس کائنات میں واقعات کیسے رونما ہوئے۔[۱۸]

کرامویل یوں سوچتے ہیں:

تاریخ میں ہم کو خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔[۱۹]

جی ہوزنگ کے خیال میں:

تاریخ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں سے ماضی کی تہذیب کا عکس نظر آتا ہے۔[۲۰]

کیتھ برک نے تاریخ کے بارے میں یوں سوچا:

تاریخ سے مراد انسان کے ماضی کی معاشرتی وسیاسی سرگرمیوں کی کہانی ہے۔[۲۱]

سر والٹیر ریلے کا خیال ہے:

تاریخ کی غرض وغایت یہ ہے کہ ہمیں مثالوں کے ذریعے ماضی کے دور سے ایسی عقل ودانش سکھائے جو ہماری خواہشات واعمال کی رہنما بن سکے۔[۲۲]

برک ہارٹ نے تاریخ کے بارے میں سمجھا کہ:

جو کچھ ایک دور کے متعلق دوسرے دور کے نزدیک لکھ رکھنے کے قابل ہے۔[۲۳]

بنی ڈیٹو کروچے کہتے ہیں کہ:

پوری تاریخ اصل میں معاصرانہ تاریخ ہے۔[۲۴]

ٹریویلین یہ جانتے ہیں کہ:

ماضی کا سب سے بڑا سبق اور تاریخ کا اعلیٰ ترین موضوع انسان کا ارتقا نہیں، بلکہ وہ ہے جو کچھ اس نے حاصل کیا۔[۲۵]

لیوی نے تاریخ کے بارے میں کہا کہ:

مطالعہ تاریخ بیمار ذہنوں اور قوموں کے لیے اکسیر کی حیثیت رکھتا ہے۔[۲۶]

ٹیسی ٹس کے افکار کے مطابق:

تاریخ کا علم اس لیے ضروری ہے کہ یہ اخلاق و کردار کی تعمیر کرتا ہے اور ماضی کی حقانیت کا ذریعہ ہے۔[۲۷]

لارڈ میکالے کے خیال میں:

تاریخ بیان کا ایک فن ہے۔اس سے انسانی تاثرات میں دلچسپی پیدا ہوتی ہے۔ تصور کے سامنے تصویریں آتی ہیں۔ لیکن ضروری ہے کہ مختلف واقعات کو ہنرمندانہ طریق پر انتخاب کیا جائے اور انھیں مناسب ترتیب سے پھیلا دیا جائے اور اپنے دماغ سے کچھ ایجاد و اختراع نہ کی جائے۔[۲۸]

مارٹن لوتھر نے خیال ظاہر کیا کہ:

تاریخ ایک آئینہ ہے جس میں ہمیں اپنا چہرہ نظر آتا ہے۔[۲۹]

گوئٹے کے افکار کے مطابق:

تاریخ میں معلمین، شعرا، فن کاروں اور خطیبوں کی وجہ سے زندگی کی لہر دوڑتی ہے۔ باقی تاریخ سوائے حماقتوں کے اور کچھ نہیں۔[۳۰]

تاریخ کے معنی و مفہوم کے ضمن میں مندرجہ بالا مختلف تعریفوں کے تناظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تعریفیں، تاریخ کی یک رخی عکاسی کی غماز ہیں۔ ان میں جامعیت کی تعبیر اپنے فکری قرینوں سے لو نہیں دیتی۔ اس طرح تاریخ کہیں دھندلکوں میں گم ہو کر رہ جاتی ہے اور جاوداں زندگی کے استعاراتی اور علامتی رویوں کا اظہار یہ نہیں بنتی۔

(۳)

اسلامی علم تاریخ میں مختلف فلاسفہ کے ہاں متعدد اصطلاحات (Terminologies) کے زیر اثر بے شمار مغالطے جنم لیتے رہے ہیں۔ جب ایک ہی طرح کے الفاظ و اصطلاحات کو ایک دوسرے کے مرادف اور مترادف ٹھہرایا جاتا ہے تو اس سے معنی کا اختلاف پیدا ہو جانا کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان مورخین اور فلاسفہ کے ہاں طبقات، خبر، سوانح، قصص، وقت، دہر، عصر اور کئی دوسرے لفظ اور اصطلاحیں تاریخ کے مرادف قرار دی جاتی رہی ہیں جو معنوی اعتبار سے کسی طرح بھی درست نہیں۔ تاریخ کے معنی و مفہوم میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ تاریخ بذاتہ کیا ہے اور اس کے امکانات کی جلوہ گری کا پھیلاؤ کیا مفہوم رکھتا ہے؟

اسلامی تاریخ میں علم کائنات کے حوالے سے جو اہمیت تاریخ کو حاصل ہے وہ طبقے، خبر، سوانح، قصے، کہانی، افسانے وغیرہ کو قطعاً حاصل نہیں۔ یہ اصطلاحات علم کے کسی ایک رویے یا زندگی کے کسی ایک گوشے کی نمائندگی تو کرتی ہیں مگر زندگی کی مجموعی جامعیت کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ ضروری ہوگا کہ ان الفاظ و اصطلاحات کے معنوں کا تعین کر دیا جائے تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہ الفاظ، اصطلاحات یا تراکیب، کہاں تک ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں اور کہاں ان میں تغیر و تبدل آغاز ہوتا ہے۔ کسی بھی زبان کا کوئی بھی لفظ یا اصطلاح مکمل طور پر کسی دوسری زبان کے لفظ یا اصطلاح کے ہم معنی اور مترادف نہیں ہو سکتے اور انھیں ہونا بھی نہیں چاہیے کہ لفظ یا اصطلاح کی معنوی سچائی اس تہذیب کے باطن سے جنم لیتی ہے اور پھر اپنے معنوی ابعاد کا تعین کرتی ہے، جو اس تہذیب یا زبان سے ہی ہم آہنگ ہوتی ہیں کسی دوسری تہذیب یا زبان سے نہیں۔ یہ الجھاؤ جب تک صاف نہ ہو جائے یہ رویے اپنے مجموعی فکری اور معنوی تناظر میں ہمارے سامنے نہیں آسکیں گے۔ دیکھتے ہیں تاریخ کے قریب قریب مفاہیم کے حوالے سے کون کون سی اصطلاحیں کن معانی و مطالب کی حامل ہیں:

اخبار: (عربی) اسم مذکر، خبر کی جمع، خبریں، خبر کا کاغذ، پرچہ، سندیس، پتر، ملک کا روزنامچہ[۳۱]

☆ خبر کی جمع، احادیث، تواریخ، خبریں، حالات، اخبار کا پرچہ، ایک تاریخ کا اخبار[۳۲]

☆ خبر کی جمع، بہت سی خبریں، روزانہ یا ہفتہ وار سیاسی یا مختلف خبروں کا چھپا ہوا پرچہ[۳۳]

☆ خبریں، احادیثیں[۳۴]

"افسانہ: (فارسی) اسم مذکر، حکایت بے اصل، قصہ، کہانی، من گھڑت کہانی، گھڑا ہوا قصہ، جھوٹی

بات، سرگزشت، حال، ماجرا، ذکر[۳۵]

☆ داستان، قصہ، کہانی، سرگزشت، حال، روداد، مشہور، بے اصل بات، طول طویل بات، چرچا، ذکر، مذکور[۳۶]

☆ داستان، قصہ، کہانی، سرگزشت، روداد، حال، مشہور، زبان زد، خلاف واقعہ اور بے اصل بات، طول طویل گفتگو، لمبی چوڑی بات، ذکر چرچا، شہرت[۳۷]

تذکرہ: (عربی) اسم مذکر، ذکر، مذکور، یاد، یادداشت، بیان، یادگار، چرچا، افواہ، تاریخ واقعات، سرگزشت، سوانح عمری[۳۸]

☆ یاد کرنا، یادداشت، بیان، یادگار، چرچا، افواہ، واقعات کی تاریخ، سرگزشت، سوانح عمری[۳۹]

☆ ذکر کرنا، بیان کرنا، سوانح عمری، وہ کتاب جس میں شعرا کا حال لکھا جائے۔[۴۰]

تمثیل: (عربی) اسم مونث، مثال، تشبیہ، نظیر، مشابہت، اویما، ورطلانت[۴۱]

☆ مثال، تشبیہ، نظیر، مشابہت[۴۲]

☆ مثال، تشبیہ، نظیر[۴۳]

☆ مثال، مجازی قصہ[۴۴]

حکایت: (ع) اسم مونث، کہانی، قصہ، داستان، بات، حدیث[۴۵]

☆ (لکھنؤ میں مذکر، دہلی میں مونث) کہانی، قصہ، داستان، بات[۴۶]

☆ کہانی، قصہ، داستان، بات، چھوٹا سا نصیحت آمیز یا مزاحیہ قصہ[۴۷]

☆ کہانی، افسانہ[۴۸]

خرافات: (عربی) اسم مونث (جمع خرافت) بے ہودہ باتیں، یاوہ گوئی، ہرزہ سرائی، ہزل، ہنسی کی باتیں، گالی گلوچ[۴۹]

☆ (خرافۃ کی جمع ہے) بے ہودہ باتیں، یاوہ گوئی[۵۰]

☆ کلام بے ہودہ[۵۱]

☆ توہمات[۵۲]

خودنوشت: خود لکھا ہوا، Self Written[۵۳]

داستان: (فارسی) اسم مونث، قصہ، کہانی، حکایت، روایت، ذکر، نقل طویل قصہ، سرگزشت[۵۴]

☆ قصہ، کہانی، طویل قصہ، سرگزشت[۵۵]

☆ قصہ، کہانی، لمبا چوڑا قصہ، سرگزشت[۵۶]

☆ قصہ، کہانی ۵۷

روداد: (فارسی) اسم مونث، کیفیت، حالت، حقیقت، حال احوال، عدالت کی کارروائی، مسل، روبکار ۵۸

☆ کیفیت، حال، حقیقت ۵۹

☆ ماجرا، احوال، کیفیت، سرگزشت، عدالت کی کارروائی (یہ مفہوم صرف اُردو میں رائج ہے) ۶۰

☆ سرگزشت، واقعہ ۶۱

روزنامچہ: (فارسی) اسم مذکر

سیاہا، اوارجہ، ہر روز کا حساب کتاب لکھنے کی بیاض، وہ بہی جس میں روز روز کا حساب کتاب یا حال احوال لکھا جائے، روزانہ رپورٹ، روزانہ اطلاع، چٹھا، کھاتہ، کچا چٹھا ۶۲

☆ وہ کاغذ جس میں ہر روز کا حال یا ہر روز کا حساب لکھا جائے، وہ کاغذ جس میں پٹواری ہر روز کام لکھتا ہے، پولیس کی روزانہ کارروائی اور تحقیقات کی رپورٹ ۶۳

☆ سیاہہ، وہ کاغذ جس میں ہر روز کا حال یا ہر روز کا حساب لکھا جائے، روزمرہ کی کارگزاری کی ڈائری، پولیس کی روزانہ کارروائی اور تحقیقات کی رپورٹ، وہ کاغذ جس میں پٹواری ہر روز کا کام لکھتا ہے۔ ۶۴

☆ ڈائری، نامچہ ۶۵

سرگزشت: (فارسی) اسم مونث: ماجرا، بیتی، واقعہ، واردات، کیفیت، ذکر، حال، احوال، حکایت، داستان، روایت، قصہ، کہانی، سوانح عمری، تذکرہ، برتانت

(اگرچہ لفظ سرگزشت ذالے ہوز سے لکھنا چاہیے مگر چوں کہ تمام لغات والے ذال ثخذ سے لکھتے ہیں۔ ۶۶

☆ واقعہ، ماجرا، احوال ۶۷

☆ گزرا ہوا حال، واقعہ، حکایت، داستان ۶۸

☆ مہم، حادثہ، واقعہ، داستان، روایت ۶۹

سمرن: (ہندی) اسم مونث: ورد، وظیفہ، یاد کرنا، یاد خدا، جپنی، رٹ، جپنا ۷۰

☆ ورد، وظیفہ، یاد، مالا، ایک قسم کا بازو کا زیور ۷۱

☆ (اُردو) ورد، وظیفہ، یاد، یاد کرنا، تسبیح کے دانے، ایک خاص قسم کا سونے کا زیور ۷۲

☆ (فارسی میں سمر) کہانی، تکیہ کلام، زبان زد ۷۳

سوانح: (عربی) اسم مذکر: (سانحہ کی جمع) روئیداد، احوالات، ماجرے، واقعات، حادثات، حوادث، متوحش روئیداد، ظہور مقدمات، ناپسندیدہ و متوحش ۷۴

☆ (لکھنو میں مذکر، دہلی میں مونث) روئیداد، واقعات، حادثات ۷۵

☆ روداد، واقعات، حادثات [76]

☆ سانحے، واقعات [77]

سوانح عمری: (اردو) اسم مذکر: سرگزشت، کسی شخص کی زندگی کا حال، تذکرہ، کسی عالم، خواہ فاضل، خواہ بڑے بڑے کام کرنے والے یا بہادر یا عالم کے وہ واقعات جو اس کی عمر میں گزرے ہوں، لائف [78]

☆ (تذکیر و تانیث میں اختلاف ہے)
سرگزشت، کسی شخص کی زندگی کا حال [79]

☆ (عربی الفاظ جب کہ فارسی ترکیب) سرگزشت، کسی کی پوری زندگی کے حالات و واقعات [80]

طبقات: (عربی) اسم مذکر (طبقہ کی جمع) درجہ، منزل، کھنڈ، تہ، پرت، لوگ، پردہ، آدمیوں کا گروہ، پایہ، رتبہ، مرتبہ [81]

☆ درجہ، منزل، تختہ، آدمیوں کا گروہ [82]

☆ طبقے، دورے، تہیں، منزلیں [83]

قصص: (عربی) قصہ کی جمع [84]

☆ قصے، کہانیاں، قصے کی جمع [85]

☆ قصے کی جمع، قصے [86]

☆ (اسم مصدر و مصدر) قصہ، بیان، قصہ بیان کرنا، [87]

☆ (مصدر و اسم) قصہ و سرگزشت [88]

قصہ: (عربی) اسم مذکر: (جمع قصص) کہانی، حکایت، داستان، افسانہ، نقل، بیان، ذکر، تذکرہ، لڑائی، جھگڑا، قضیہ، ٹنٹا، بکھیڑا، جھنجھٹ، بے سود اور غیر مفید کہانی، زٹل، پچ، جھوٹ، گھڑت [89]

☆ حال، خبر، کار، سخن، کہانی، حکایت، بیان، تذکرہ، بے سود کہانی، لڑائی، جھگڑا، حجت، تکرار، ورشک [90]

☆ حالت، حال، واقعہ، وقوعہ، کسی کا ذکر، انجام، کہانی، بے سود کہانی، فرضی واقعہ، بات، جھگڑا، بحث تکرار [91]

☆ داستان، کہانی [92]

کتھا: (ہندی) اسم مونث: بیان، مقولہ، برنن، بات، قصہ، کہانی، حکایت، افسانہ، تذکرہ، برتانت، روایت، ذکر، اتہاس، وعظ، پند مذہبی، درس، مذہبی ذکر و اذکار [93]

☆ ہندوؤں کے مذہبی پیشواؤں کے حالات جو برہمن بیان کرتے ہیں، قصہ کہانی، طول طویل بیان [94]

☆ ہندوؤں کے مذہبی پیشواؤں کے حالات جو برہمن بیان کرتے ہیں (سنسکرت) قصہ

کہانی،طولانی بیان،لمبی حکایت یا افسانہ،طویل قصہ(اُردو)۹۵

کہانی:(ہندی)اسم مونث: حکایت،قصہ،داستان، کتھا،سمر،افسانہ،تذکرہ،ذکر،بیان،برتن، حال احوال،سرگزشت،بیتی،گزری ہوئی۔۹۶

☆ قصہ،داستان،فضول اور لغویات۹۷

☆ (اُردو)قصہ،داستان،واقعہ،حکایت،افسانہ،کتھا،تذکرہ،کوئی ایسا واقعہ یا قصہ جس کی سند تاریخ یا حدیث کے ذریعہ پایہ تحقیق کو نہ پہنچی ہو اور عام رواج ہو گیا ہو۔۹۸

نسب نامہ:(فارسی)اسم مذکر:شجرہ خاندان،کرسی نامہ،سلسلہ خاندان،۹۹

☆ شجرہ خاندان،کرسی نامہ۱۰۰

☆ شجرہ خاندان،سلسلہ خاندانی،وہ تحریر جس میں خاندان کا سلسلہ،سلسلہ وار درج ہو۔۱۰۱

☆ شجرہ نسب۱۰۲

یادداشت:(فارسی)اسم مونث:یادرکھنے کا نشان،یاد،روزنامچہ،وہ بیاض جس میں یادرہنے کو کچھ لکھ لیں،نوٹ بک،حافظہ۱۰۳

☆ یادرکھنے کا نشان،یاد،روزنامچہ،نوٹ بک،لکھی ہوئی باتیں،نوٹ،حافظہ۔۱۰۴

☆ حافظہ،روزنامچہ،ڈائری،نوٹ بک۔۱۰۵

☆ نوٹ،آپ بیتی۔۱۰۶

The English word history, as well as the French his-toire and the Italian storia, stems from the Greek historia, which was used first to refer to general inquiry into things and only later to refer to history as it is now understood Germans speak of Geschichte(from geschehen"fact" and"history:); Hindus use terms such as itihasa(tradition; lit. "verily thus it happened") and purana(ancient lore) and Arabs alternate tar'ikh(derived from the word for dating events),khabar("report"), and ibar(derived from the verb meaning" to pass on, through, over, or beyond"). Because the meanings of these terms are bound to cultures and periods, etymological analysis dose not provide a ready explanation for the universality of the writing of history.107

(۴)

کائنات کی آفرینش لفظ کن سے آغاز ہوئی اور کن علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کی ایک معنوی اور جمالیاتی تصویر ہے۔اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے لیکن اس نے نظام کائنات کی تشکیل،ترویج اور تسلسل کے ضمن میں اپنے لیے اصول وضوابط مرتب کیے ہیں اور وہ ان میں کوئی کمی بیشی نہیں کرتا،جو سلسلہ

اس کے علم وارادے میں موجود ہے، وہ انھیں اصولوں اور ضابطوں کے مطابق ہے جو سلسلۂ کائنات کے تسلسل اور سلسلہ ہائے روز وشب کے تغیر وتبدل کو روبہ عمل رکھتا ہے۔ کائنات کے جملہ موجودات میں انسان اس کا شاہکار ہے۔ اس نے اسے اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس تخلیق کو آزاد اور مکمل صورت میں تخلیق کیا ہے۔ انسان اپنے اعمال، افعال اور رویوں میں چوں کہ خود مختار ہے لہٰذا عالم کائنات میں تاریخ، اس کا تصور اور اس کی فلاسفی انسانی زندگی کی معنوی صورتوں کا آزاد، فکری اور معنوی تناظر پیش کرتی ہے۔ تاریخ مشیت الٰہیہ کی جبریت کا نام نہیں، یہ انسان کی آزادیِ افکار کے راستے میں حائل نہیں ہوتی اور کائنات میں اپنے معاملات کو انسان پر ٹھونستی نہیں ہے بلکہ انسان کو صراط مستقیم کا درس دیتی ہے اور اس کے بعد کسی معاملے اور رویے میں دخل انداز نہیں ہوتی۔ انسان کا اپنا انتخاب ہے یا پھر اس کا فکری نظام ہے کہ وہ چاہے تو صراط مستقیم اختیار کرے اور چاہے تو کسی اور سمت میں نکل جائے۔ یہی رویہ تاریخ کے ساتھ ہے کہ فطرت تاریخ کے نظام کو اس کے آزادانہ فطری دائرے میں رواں دواں رکھتی ہے۔ وہ اس پر کسی نوعیت کی کوئی قدغن یا پابندی عاید نہیں کرتی، کیوں کہ کسی نوعیت کی پابندی سے تاریخ کا نظم رک سکتا ہے یا اس پر جمود طاری ہو سکتا ہے یا وہ صراط مستقیم پر سفر آشنا نہیں رہ پائے گا۔ دراصل تاریخ کے لیے صراط مستقیم ہی وہ مدار ہے جس پر اس کی گردش کو رواں دواں رکھا جا سکتا ہے۔ فطرت الٰہیہ تاریخ ہو یا انسانی زندگی، اس کے مجموعی رویوں کی نگہداشت کرتی ہے لیکن کسی بھی معاملے میں اس کی آزادی کو متاثر نہیں کرتی۔ لہٰذا کائنات میں کسی طرح کا بھی تاریخی انقلاب وقوع پذیر ہو یا قوموں کا عروج و زوال، فرد کا عروج وزوال ہو یا فرد سے اجتماعیت تک کا سفر، فرد کا تاریخی اور معنوی تناظر ہو یا کسی قوم کی اجتماعیت کا تاریخی ضابطہ یا رویہ، کائنات کے نظام کا سلسلہ ہو یا کسی تہذیب میں تاریخی عمل کی رونمائی اور جلوہ گری کا کوئی مظاہرہ، فطرت اسے صراط مستقیم پر گامزن رکھنے، رہنے یا اس سے ہٹ جانے کے حوالے سے کسی نوعیت کی کوئی پابندی عاید نہیں کرتی، نہ ہی اس سے ملتا جلتا کوئی ضابطہ استوار کرتی ہے۔ وہ اپنے بنائے ہوئے ضابطوں اور اصولوں کی پابند ہے لہٰذا اس میں کسی نوعیت کی تبدیلی نہیں کرتی۔ بقول محمد مظہر الدین صدیقی:

> اب سوال یہ ہے کہ قرآن اور اسلام انسان کی اجتماعی فطرت کے بارے میں کیا نظریہ قائم کرتا ہے، اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو واقعات تاریخ کی قرآنی توجیہ بھی صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ کیوں کہ تاریخ انسان کی فطرت اجتماعی کا آئینہ ہے اور اس کے تمام واقعات وانقلابات اسی فطرت کے تحت

سے پھوٹتے اور بڑھتے ہیں۔ اس ضمن میں قرآن کا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ فطرت انسانی فطرت الٰہی پر مبنی اور غیر متغیر ہے۔ یعنی تغیر حالات اور ترقی تمدن کے باوجود اس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔ فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ۔ اس سے دو باتیں مستنبط ہوتی ہیں: ایک یہ کہ چوں کہ انسانی فطرت فطرت الٰہی کا عکس و پرتو ہے اس لیے اس میں لامحدودیت اور علو کی جانب ایک قوی میلان پایا جاتا ہے۔ یعنی انسان جس چیز کی طلب و آرزو کرتا ہے اس کی کوئی آخری حد نہیں ہوتی کہ جہاں اس کا قدم آ کر ٹھہر جائے:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقش پا پایا

مال و دولت کی ہوس ہو، اقتدار و طاقت کی خواہش ہو، خدمت خلق کا جذبہ ہو، فضیلت علمی کا ولولہ ہو یا فضیلت روحانی کی امنگ، غرض کہ کوئی بھی مادی یا غیر مادی نصب العین ہو، اس کا نشان منزل اور حد سفر غیر متعین ہے۔ انسانی خواہشات اور آرزوؤں کی لامحدودیت، فطرت بشری کو فطرت الٰہی سے ہمکنار کرتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زندگی کی ساری تعمیر و تخریب، تمام ترقی و پستی، صلاح و فساد اور خیر و شر کی آویزش چوں کہ اسی علوی فطرت اور لامحدودیت کا نتیجہ ہے۔ اس لیے دنیا میں باہمی تصادم اور اجتماعی کشاکش کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا اور انسانیت پر ایسا کوئی دور نہیں آئے گا جب ساری نوع بشر ایک مشترکہ مرکز پر جمع ہو جائے کیوں کہ اگر تمام دنیا بھی ایک نصب العین، ایک مقصد، ایک تخیل یا ایک مشترکہ عقیدہ کو مان لے تو انسانی ترقی کی رفتار سست پڑ جائے بلکہ ارتقائے ہستی بالکل معدوم ہو جائے۔[۱۰۹]

انقلابات عالم، ماضی کے تمام تر واقعات، حال میں انسانی زندگی اور مستقبل کی طرف اس کا سفر، انسان کے بہ حیثیت فرد یا کسی بھی تہذیب کے بہ طور اجتماع اپنے اعمال و افعال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس میں فطرت کا کسی سطح پر بھی اور کسی حوالے سے بھی کوئی مداخلت کا پہلو دکھائی نہیں دیتا۔ ہبوط آدم سے آج تک تمام واقعات انسانی ضابطۂ اخلاق یا انسان کے معاشرتی رویوں یا اس کے تہذیبی و فکری نظام یا اس کے مذہبی پہلوؤں کے زیر اثر رواں دواں رہے ہیں۔ انسان یا تہذیب کا ماضی، اس کا حال اور مستقبل یا پھر کسی بھی زمانے کے تمام تر امکانات، اس کے اپنے افعال، کردار اور اعمال سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

اسلام میں تاریخ صرف اسی صورت میں قرآنی رویوں کے مطابق ہمارے سامنے آ سکتی ہے جب ہم اسے اس کے مجموعی فکری اور معنوی تناظر میں دیکھنے کا آغاز کریں۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اس حوالے سے یوں گویا ہیں:

عقیدہ توحید کی ساری دلکشی کا دارومدار اس حقیقت پر ہے کہ خدا نہ صرف انسان کی آرزوئے حسن کا واحد مقصود اور مطلوب ہے بلکہ خدا کی صفات کا حسن مظاہر قدرت میں آشکار ہے اور ہم مظاہر قدرت میں اس حسن کا مشاہدہ کر کے خدا کو جان سکتے ہیں اور خدا کے ساتھ اپنی محبت کو فروغ دے سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم مظاہر قدرت کے مشاہدے سے حاصل ہونے والے علم سے، جسے آج کل سائنسی حقائق کا نام دیا جاتا ہے، خدا کے عقیدہ کو الگ کر لیں تو خدا کے عقیدہ کی جاذبیت اور دلکشی باقی نہیں رہتی اور وہ تسخیر قلوب کے ذریعہ کے طور پر پوری طرح سے موثر نہیں رہتا اور اس کی نشر و اشاعت جلد کامیاب نہیں ہوتی۔ یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم نے خدا کے عقیدہ کو مظاہر قدرت کے مشاہدہ اور مطالعہ کے ذریعہ سے سمجھنے پر زور دیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقیدہ توحید کی نشر و اشاعت کے ضمن میں اقبال ہمیں بتاتا ہے کہ اگر عقیدہ توحید (عشق) کو سائنس (زیرکی) کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو پھر اس کی کشش دنیا کے اندر ایک انقلاب پیدا کر دیتی ہے اور ہمیں مشورہ دیتا ہے کہ انھیں اور عقیدہ توحید اور سائنس کو آپس میں ملا کر اسلام کے حق میں ایک عالم گیر ذہنی انقلاب پیدا کریں۔[۵۹]

قرآنی تعلیمات کے مطابق تاریخ محض مادی اسباب و عوامل کا نام نہیں ہے اور نہ ہی تاریخ کا تصور مادی رویوں سے تشکیل پاتا ہے بلکہ مادی رویوں کے ساتھ ساتھ اس میں روحانی نظام اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر رہتا ہے۔ فطرت الٰہیہ کے مطابق مادی رویے جب روحانی نظام کے تابع ہوں تو زندگی کی صحیح ترین تعبیر ہاتھ آتی ہے۔ بصورت دیگر مادی نظام کی کارفرمائی سے فطرت کا حقیقی اور اصلی مدعا متاثر ہوتا ہے اور زندگی تاریخ کے اس مدار سے ہم آہنگ نہیں رہتی بلکہ بھٹک کر اپنے راستے سے ہٹ جاتی ہے۔ باطنی یا روحانی رویوں کی جامعیت اور مادی یا جسمانی رویوں پر ان کی حکمرانی کا نقشہ علامہ اقبال کے ہاں بڑی جامع صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ ان کی ایک غزل کے چند شعر دیکھیے کہ جن میں انھوں نے ''تن'' اور ''من'' کی اصطلاحوں میں انسانی زندگی کے حقائق سے پردہ ہٹایا ہے۔ یہ حقائق اسلامی تصور حقیقت کی روشنی میں سمٹ کر روح و جسم کی یک جائی سے عبارت ہوتے ہیں لیکن جب اپنی فکری ابعاد میں پھیل جائیں تو پھر ان اصطلاحات کی معنویت، کائنات کے منظرنامے میں انسان کی فکری جہت کی معنوی تعبیر کو تاریخ کے پس منظر میں اجاگر کرتے ہیں۔ شعر ملاحظہ ہوں:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا، نہ بن، اپنا تو بن

من کی دنیا؟ من کی دنیا، سوز و مستی، جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا، سود و سودا، مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن، جاتا ہے دھن[۱۲]

جب روحانی نظام پر مادی اسباب و عوامل غالب آ جائیں تو اس کا مطلب ہے کہ تاریخ ہو یا فرد، وہ اس راستے سے جسے قرآن نے صراط مستقیم کا نام دیا ہے، ہٹ گیا ہے۔ فرد ہو یا قوم، پوری تہذیب ہو یا نظام کائنات وہ ایک روحانی نظام یا نظام فکر و عمل کے روحانی تجربے کی گرفت کے اندر رہتا ہے۔ روحانی تجربے کی یہی گرفت زندگی ہے اور اس سے دوری مادیت میں گھر جانے اور بقول علامہ اقبال دل کی موت واقع ہو جانے سے عبارت ہے۔ ان کی نظم ''لینن: خدا کے حضور میں'' میں سے چند شعر:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!
رعنائی، تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات!
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات!
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت!
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات!
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات؟
وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات!
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت!
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات!
آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر

تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
میخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل
بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات![۱۱]

جب یہ سب کچھ وقوع پذیر ہو جائے تو فطرت کی وہ تمام تر توانائی اور حرکت جو ہمیں اس نظامِ کائنات میں دکھائی دیتی ہے، وہ تاریخی دھارے پر، تاریخی تصورات پر، تاریخ کے فلسفے پر اور تاریخی عمل یعنی نظام پر اس طرح اثر انداز ہوتی ہے کہ وہ نظام جمود کا شکار ہو کر رہ جاتا ہے اور انسان یا تہذیب اپنے بنیادی راستے سے ہٹ جاتی ہے۔

فطرت اس کی نگہبانی کرتی ہے اور اس کے معاملات فکر و عمل سے بے خبر نہیں رہتی، جیسا کہ قرآن و حدیث کی تعلیمات ہمیں بتاتی ہیں کہ جب کوئی آدمی اچھا عمل کرتا ہے یا کوئی قوم اچھائی کی طرف جاتی ہے تو اسے اس عمل پر جزا ضرور ملتی ہے یعنی مکافاتِ عمل کا ایک نظام روبہ عمل ہوتا ہے۔ یہی جزا اور سزا کا فلسفۂ تاریخ کے تصورات کے ساتھ بھی جڑا ہوا ہے۔ یہ تصورات ایک فرد کی زندگی پر بھی اسی طرح اثر انداز ہوتے ہیں، جس طرح سے ایک قوم اور ایک قوم کے پورے فکری ماحول پر۔

ایک فرد کی شناخت ایک فرد کی حیثیت سے تو ہے ہی مگر وہ ایک قوم کا نمائندہ بھی ہے جہاں اس کی انفرادی حیثیت، قومی حیثیت میں ضم ہو جاتی ہے اور وہ محض فرد نہیں رہتا بلکہ کل ہو جاتا ہے۔ فرد سے کل تک کا معنوی سفر ہی انسان کا وہ فکری اثاثہ ہے جس کی تشکیل کے لیے اس کی تخلیقِ عمل میں آئی ہے۔

علامہ محمد اقبال نے اپنے تصورِ خودی میں فرد کی انفرادیت یا انفرادی اور اجتماعی حیثیت پر بحث کی ہے۔ ایک فرد اپنی انفرادی زندگی میں ابوبکر صدیقؓ ہے، عمر فاروقؓ ہے، عثمان غنیؓ ہے اور

علی کرم اللہ وجہ الکریم ہے، لیکن دوسری طرف اجتماعی زندگی میں اپنے انفرادی حوالے سے کچھ نہیں ہے بلکہ ایک قوم کا نمایندہ ہے، جس قوم میں کالے، گورے، امیر، غریب، بڑے، چھوٹے، خلیفہ اور غلام کی کوئی تمیز نہیں ہے۔ اگر یہ رویہ کسی فرد میں، کسی قوم میں یا کسی تہذیب میں موجود ہے تو قرآنی رویوں کے مطابق وہ فرد، معاشرہ، قوم یا تہذیب، تمام افراد، معاشروں، قوموں اور تہذیبوں میں دینی اور دنیاوی حوالے سے سرفراز ہے۔ قرآنی تعلیمات میں اسی لیے امت مسلمہ کو خیر الامت کہا گیا کہ وہ بنی نوع انسان کے لیے بھلائی اور نیکی کا درس دینے والی، اس درس پر عمل پیرا ہونے والی، برائی سے روکنے والی اور اس کے خلاف سینہ سپر ہونے والی ہے۔ کوئی بھی فرد، معاشرہ، قوم، تہذیب یا پھر مذہب عالم انسانیت کے لیے جس قدر مفید اور بھلائی کا علم بردار ہے اسی قدر وہ منفرد اور دائمی قدروں کا آئینہ دار بھی ہے۔ چوں کہ نبی کریمؐ کی بعثت کے بعد دنیا کا واحد اور آخری مذہب اسلام ہے، جس کی اپیل اور گفتگو انسان کے ساتھ براہ راست ہے لہٰذا اسی کو خیر الامت کہا گیا کہ تمام زمانوں اور ان میں وقوع پذیر ہونے والے ہر قسم کے احوال و آثار میں ہر فرد، طبقے، معاشرے، قوم اور تہذیب کے لیے نمونۂ کامل ہے۔ اس کی تاریخ بھی اسی تناظر میں، انھیں رویوں کے ساتھ وقوع پذیر رہتی ہے۔ جہاں جہاں انسانیت اور عالم انسانیت میں اس کا عمل دخل جاری رہتا ہے، وہاں وہاں ان افراد کے مختلف فیہ طبقوں، معاشروں، قوموں اور تہذیبوں کے تصورِ تاریخ کو اسی جادۂ مستقیم پر گامزن رکھنے کی بصیرت اور بصارت عطا کرتی ہے۔

(۵)

اسلام نے تاریخ، اس کے تصورات اور قوانین کی جس قدر جامع تصریحات کی ہیں، دنیا کی کسی بھی تہذیب، ملت اور پھر الہامی کتاب میں ایسی جامع توضیحات نہیں آئیں۔ اسلام نے جس فکری اعتبار اور معنوی حوالے سے تاریخ کے تصور کو سمجھا اور سمجھایا ہے، اس سے قبل انسانی زندگی اور کائنات کے مختلف زمانوں میں اس کی تعبیر پیش نہیں ہوئی۔ لیکن جب وہ سرچشمۂ علم و ہدایت، تاریخ کے توسط سے انسانی زندگی میں رونما ہوتا ہے تو پھر اس کی رعنائی، فکر و خیال کو متاثر کیے بنا نہیں رہتی۔ اسلام سے قبل کبھی ایسا نہیں ہوا۔ چوں کہ سابق اور موجود تہذیبوں نے تاریخ کے بنیادی تصور کو سمجھنے میں غلطی کی ہے لہٰذا وہ اس سرچشمۂ ہدایت کی فکری تعبیر پانے میں ناکام رہی ہیں۔ اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ نبی کریمؐ سے قبل اور آدمؑ کے ہبوط اور

بحیثیت پیغمبر خدا مبعوث ہونے کے بعد سارے دورانیے میں کم و بیش ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر مبعوث ہوئے لیکن سوائے ان پیغمبروں کے کہ جن کا ذکر قرآن مجید اور احادیث مبارکہ میں آیا ہے، ہم ان بزرگ ہستیوں کے ناموں تک سے آگاہ نہیں، چہ جائے کہ ان کے کاموں، کارناموں اور انسانیت کے لیے خدمات سے کوئی آگاہی میسر آسکے۔ اس کے برعکس جب ہم اسلام کے ظہور سے لے کر تاریخ اسلام کے تمام زمانوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے فرزندوں نے نبی کریمؐ کے افعال و اعمال مبارکہ اور گفتگو کا ایک ایسا ریکارڈ مہیا کر دیا ہے جس کے بارے میں اس سے پہلے سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا۔ پھر جرح و تعدیل کا ایسا منفرد اور یکتا سلسلہ آغاز کیا ہے یا اس تاریخی تناظر میں ایسے نئے علوم و فنون سامنے آئے ہیں جو اس سے قبل انسانی تاریخ میں کہیں بھی دکھائی نہیں دیتے۔ چوں کہ قرآن نے علم تاریخ اور تاریخی تصور کو ہدایت اور علم الٰہیہ کا ایک حصہ قرار دیا ہے اس لیے مسلمانوں نے اس علم کے معنوی دائرے سے اکتساب فیض کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ جس قدر جامعیت کے ساتھ قرآن نے اس علم کی حدود اور امکانات کا تعین کیا ہے، اس میں رہتے ہوئے، مختلف ادوار میں مسلمان فلاسفہ کے ہاں تاریخ کے تدریجی تصورات کا ایک ارتقائی جائزہ کچھ یوں ہے:

لفظ تاریخ مادہ "و۔ ر۔ خ" سے مشتق ہے، جو سامی زبانوں میں مشترک ہے۔ مثلاً عبرانی زبان کے

لفظ یا رے اح = چاند

اور یرح = مہینہ

میں یہی مادہ موجود ہے۔ اس مشابہت کی بنا پر قیاس کریں تو تاریخ کے معنے ہوں گے، "مہینے کی تعیین کرنا"

چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوئے کسی واقعے کا زمانہ معین کرنا اور روداد و وقائع اور دوسری طرف وقائع کے وقتوں (Dates) اعصار (Era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (Chronology)[۱۲]

علامہ سخاوی کا تاریخ کے معنی و مفہوم سے متعلق موقف یہ ہے:

لغت میں تاریخ کے معنی ہیں "وقت کی نشان دہی" "ارخت الکتاب و ورخته" بول کر مراد یہ ہوتی ہے کہ میں نے کتابت کا وقت درج کر دیا۔

جوہری (ابونصر اسماعیل بن حماد الجوہری: ف ۳۹۸ھ: مصنف صحاح) کا کہنا ہے کہ:

تاریخ کے معنی ہیں وقت بتانا۔ تاریخ اور توریخ دونوں ایک ہیں۔ "ارخت" بھی بولتے ہیں اور

"ورخت" بھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ارخ (ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں) سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں وحشی گائے کے چھوٹے مادہ بچے۔ اس لیے کہ تاریخ بھی اسی طرح تازہ بہ تازہ ظہور پذیر ہوتی ہے جیسے کہ بچے۔

اصمعی (عبدالملک بن قریب الاصمعی: ف ۲۱۵ھ، ۲۱۶ھ یا ۲۱۷ھ) دونوں لفظوں میں فرق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بنوتمیم "ورخت الکتاب توریخا" (ہمزہ کے ساتھ)۔

اس طرح اس لفظ کے عربی ہونے کی تائید ہوتی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ خالص عربی نہیں بلکہ معرب ہے اور فارسی "ماہ روز" سے بنا ہے۔ ماہ یعنی چاند اور روز یعنی دن، جس میں رات اور دن دونوں شامل ہیں۔

ابومنصور الجوالیقی (موہوب بن احمد الجوالیقی: ف ۵۳۹ھ) اپنی کتاب المعرب من الکلام الاعجمی میں لکھتے ہیں کہ تاریخ جو عام طور پر لوگ لکھتے ہیں، خالص عربی نہیں ہے بلکہ مسلمانوں نے اہل کتاب سے لیا ہے۔[۱۱۳]

"تاریخ" کے فارسی سے معرب ہونے کے بارے میں ڈاکٹر غلام جیلانی برق کہتے ہیں:
البیرونی مورخ کو ماہ اور روز (مہینہ اور دن) کا معرب قرار دیتا ہے۔ ممکن ہے اس نظریے کا تعلق اس روایت سے ہو، جسے کئی مورخین نے بیان کیا ہے کہ اسلامی سنہ (سن) کو سال ہجرت سے شروع کرنے کا مشورہ فاروق اعظمؓ کو ایک ایرانی سردار الہرمزان (فارس اور خوزستان کا گورنر جو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے شکست کھانے کے بعد مدینہ منتقل ہوا اور مسلمان ہو گیا) نے دیا تھا۔[۱۱۴]

اصطلاح میں اس علم کا نام ہے جس کے ذریعے نبیوں، بادشاہوں، فاتحوں اور مشہور شخصیتوں کے حالات اور گزرے ہوئے مختلف زمانوں کے عظیم الشان واقعات وغیرہ معلوم ہو سکیں۔

تاریخ دراصل انسانیت کا حافظہ ہے جو نہ صرف قوموں اور جماعتوں کے بلکہ کل نوع انسانی کے پچھلے تجربات کا دفتر محفوظ رکھ کر انسان کے سامنے پیش کرتا ہے تاکہ ان تجربات کی روشنی میں انسان اپنے حال کا جائزہ لے اور اپنے مستقبل کو آزمودہ بھلائیوں سے درست اور آزمودہ برائیوں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرے۔[۱۱۵]

ابوالحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی الشافعی علم تاریخ کے فوائد کے ضمن میں اس کا جو کردار علمی، فکری، سماجی، سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی سطح پر بنتا ہے، اس کے بارے میں یوں رطب اللسان ہیں:
تاریخ کا علم ایسا ہے کہ عالم اور جاہل دونوں اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور احمق اور عقل مند

دونوں کے لیے اس کا اثر دل پذیر ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے عجیب عجیب باتیں معلوم ہوتی ہیں اور عجیب باتیں دلچسپ معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس سے اچھے اخلاق اور بلند اعمال اخذ کیے جاتے ہیں اور بادشاہوں کی سیاست وغیرہ کا پتا چلتا ہے۔ اس میں اوّل آخر، ناقص کامل، شہری دیہاتی، موجود غائب، سب یک جا ہو جاتے ہیں۔ بہت سے احکام کا دارو مدار اس پر ہوتا ہے۔ ہر مقام اور ہر محفل میں یہ عمل باعثِ زینت ہوتا ہے۔[١١٦]

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں وقت بتا کر سارے احوال کو متعین کرنا، مثلاً، راویوں اور اماموں کی ولادت، وفات، صحت عقل و بدن، رحلت و حج، حفظ و یادداشت، سچائی پر اعتماد (توثیق) اور عدم اعتماد (تجریح)۔ الغرض اس قسم کی تمام وہ باتیں جو ابتدائی، درمیانی اور مابعد کے زمانے میں ان کے حالات کی جستجو سے برآمد ہوتی ہیں۔ اسی ذیل میں مختلف حوادث اور بڑے بڑے واقعات بھی آتے ہیں مثلاً کسی بلا کا پھٹ پڑنا، کوئی نیا فرض عائد ہونا، نئے خلیفے اور وزیر کا آنا، کوئی غزوہ، جنگ یا لڑائی، کسی شہر کا فتح ہونا اور زبردست کے قبضے سے نکلنا، حکومت کا ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ چلا جانا۔ بسا اوقات اس کو یہاں تک وسعت دی جاتی ہے کہ آفرینش خلق اور نبیوں کے قصے بھی آ جاتے ہیں۔ اسی طرح گزشتہ امتوں کی باتیں، قیامت کے حالات اور اس سے قبل رونما ہونے والے واقعات نیز اس سے کم درجے کی باتیں جو مشہور ہوں، عام مشاہدے میں آئیں اور جن سے سبھی لوگ فائدہ اٹھاتے ہوں مثلاً مسجد، مدرسہ، پل اور سڑک کی تعمیر یا پھر وہ امور جن کے اسباب ظاہر نہیں ہوتے، خواہ وہ حادثات سماوی ہوں، جیسے ٹڈی دل، چاند گرہن، سورج گرہن، یا حادثات ارضی جیسے بھونچال، آگ، سیلاب، طوفان، قحط، طاعون، وبا اور دیگر بڑے حادثات و عجائبات۔

الغرض یہ وہ فن ہے جس میں سارے زمانے کے واقعات سے بحث کر کے ان کی تحدید اور وقت کا تعین کیا جاتا ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ اس میں ساری دنیا کے واقعات سے بحث ہوتی ہے۔[١١٧]

ابو محمد حزم علوم و فنون میں تاریخ کے مقام و مرتبے کا تعین کرتے ہوئے کہتے ہیں:

موجودہ وقت میں علوم کی سات قسمیں ہیں جو ہر قوم ہر زمانے اور ہر ملک میں رائج ہیں۔ علم شریعت، اس سے متعلق اخبار کا علم، جس میں فن تاریخ بھی شامل ہے، نیز اس سے متعلق لغات کا علم۔[١١٨]

علامہ عبد الرحمن ابن خلدون تاریخ کے مقام و مرتبے اور اس کے فوائد کے ساتھ ساتھ اس کے معاشرتی اور سماجی کردار کے بارے میں یوں گویا ہیں:

علم تاریخ دنیا کی تمام قوموں میں رائج اور مستعمل ہے اور اس کے حصول کے لیے لوگ ذوق و

شوق سے سیر و سفر کرتے رہتے ہیں۔ ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کو بھی اس فن کا ایسا ہی ذوق و شوق ہے جیسا کہ اکابر و سلاطین کو اور عالم و جاہل دونوں اس کو برابر سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ اگر سطحی نظر سے دیکھیے تو تاریخ آباؤ اجداد کے گونا گوں حالات اور گزشتہ زمانہ کے رنگا رنگ واقعات کا مجموعہ ہے جس میں ہر طرح کی باتیں اور ہر قسم کی امثال و حکایات بیان ہوتی ہیں اور جب لوگ مجلس میں جمع ہو کر بیٹھتے ہیں تو اس فن کے ذکر و اذکار کو شوق سے سنتے اور پسند کرتے ہیں۔ تاریخ سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی حالت وقتاً فوقتاً کیوں کر بدلتی رہی اور کس طرح سے اقوام میں مختلف حکومتوں کا آغاز ہوا اور ان کو کمال ہوا، کیوں کہ وہ آغاز میں زمین پر پھیلیں اور اس کو آباد کیا۔ یہاں تک کہ ان کے عروج کا وقت آخر ہوا اور زوال نے ان کو صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیا اور اگر غور سے کام لیجیے تو یہی تاریخ حکمت کا سبق پڑھاتی، کائنات اور اس کے آغاز کے اسباب بتاتی، زمانے کے واقعات اور ان کے اسباب سے آگاہ کرتی ہے۔ اسی لیے فنونِ حکمت میں اس کا بڑا مرتبہ اور اس قابل ہے کہ علوم فلسفہ میں شمار ہو۔[۱۱۹]

علامہ شبلی نعمانی تاریخ کی تعریف متعین کرتے ہوئے اس کے علمی کردار کی توجیہ کچھ یوں کرتے ہیں:

فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کیے ہیں اور انسان نے عالم فطرت پر جو اثر ڈالا ہے، ان دونوں کے مجموعہ کا نام تاریخ ہے۔ ان حالات اور واقعات...... کا پتہ لگانا جس سے یہ دریافت ہو کہ موجودہ زمانہ گزشتہ زمانے سے کیوں کر بطور نتیجہ کے پیدا ہو گیا ہے۔ یعنی چوں کہ یہ مسلّم ہے کہ آج دنیا میں جو تمدن، معاشرت، خیالات اور مذاہب موجود ہیں، سب گزشتہ واقعات کے نتائج ہیں جو خواہ مخواہ ان سے پیدا ہونے چاہیے تھے۔ اس لیے ان گزشتہ واقعات کا پتہ لگانا اور ان کو اس طرح ترتیب دینا جس سے ظاہر ہو کہ موجودہ واقعہ گزشتہ واقعات سے کیوں کر پیدا ہوا؟ اسی کا نام تاریخ ہے۔[۱۲۰]

تاریخ مبارک شاہی کے مترجم تاریخ کی تعریف کے بارے میں مفصل پس منظری مطالعات پیش کرتے ہیں اور پھر اس کی تعریف کے بارے میں اتفاق رائے کا احوال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تاریخ کیا ہے؟ تصورِ تاریخ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ تصورِ زمان و مکان اور تاریخ...... تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنے کہ آفرینشِ کائنات اور ہبوطِ آدم۔ آغازِ تمدن سے اب تک "تاریخ" نے کئی روپ دھارے ہیں۔ کہانیوں سے شروع ہو کر آج تاریخ ایسے مقام پر پہنچ چکی ہے کہ اسے تمام علومِ انسانی کی روحِ رواں کہا جا سکتا ہے کیوں کہ اجتماعِ انسانی کے کسی بھی شعبے میں "آج" جو

واقعہ پیش آتا ہے، وہ کسی نہ کسی طرح "کل" یا تاریخ گزشتہ سے مربوط ہوتا ہے۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ "تاریخ سب کچھ اور سب کچھ تاریخ ہے" تو بے جا نہ ہوگا۔ مشرق و مغرب کے علمائے تاریخ کے مختلف ادوار میں اس لفظ کی مختلف تفسیریں اور تعبیریں کی ہیں۔

تاریخ کے بارے میں مغربی علمائے تاریخ کے نظریات: اہل مغرب میں سے والٹیئر کے نزدیک تاریخ سے مراد "بادشاہوں کی سرگزشت" اور تھامس کارلائل کے نزدیک "دنیا کے عظیم انسانوں کی سرگزشت حیات" ہے۔ اناتول فرانس کے خیال میں تاریخ "گزشتہ حادثات و اتفاقات کے تحریری بیان سے عبارت" اور ای۔ ایچ۔ کار کی رائے میں "تحقیق شدہ واقعات کے ایک سلسلے پر مشتمل" ہے۔ کارل بیکر کے نزدیک "انسانی اقوال و افعال کا علم" اور سیلی کی رائے میں "تاریخ گزشتہ سیاست اور گزشتہ سیاست موجودہ تاریخ ہے۔

تاریخ کے بارے میں مشرقی علمائے تاریخ کے نظریات: اہل مشرق میں سے ابن فریغوں کے نزدیک "علم تاریخ ایک ایسا علم ہے جو نادر الوقوع واقعات سے بحث کرتا ہے۔" ابن خلدون کے خیال میں "یہ ایک ایسا علم ہے جو کسی خاص عہد یا ملت کے مخصوص حالات و واقعات کو موضوع بحث قرار دیتا ہے۔" اور السخاوی کی رائے میں "یہ ایک ایسا علم ہے جس کا موضوع انسان اور وہ زمان و مکان ہے جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

تاریخ کے بارے میں ایرانی علمائے تاریخ کے نظریات: ایرانی تاریخ دان، تاریخ کی کچھ اس انداز میں تعریف کرتے ہیں۔ مثلاً ظہیر الدین مرعشی مولف تاریخ طبرستان کے نزدیک "علم تاریخ ایک ایسا علم ہے جو اگلے وقتوں کے لوگوں کے بارے میں اطلاعات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر محمد مکری کا قول ہے کہ "تاریخ ایک ایسا علم ہے، جس میں کسی قوم یا ملک یا فرد یا چیز کے گزشتہ حالات و واقعات سے بحث کی جاتی ہے" اور آقائے مجید یکتائی کا کہنا ہے کہ "تاریخ گزشتہ اعصار و قرون کے ان احوال و حوادث کی آئینہ دار ہے، جو ماضی سے آگاہی اور مستقبل کے لیے تنبیہ کا باعث بنتے ہیں۔

معرفت تاریخ کے سلسلے میں شرق و غرب کے علمائے تاریخ کے جو عقائد و اقوال بیان کیے گئے ہیں ان سے مقصد یہ ہے کہ تاریخ کا تقریبی مفہوم متعین کیا جا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ علمائے تاریخ میں سے اب تک اس سوال کا کہ "تاریخ کیا ہے؟" کسی نے بھی کوئی جامع جواب نہیں دیا۔ تاہم تاریخ کے بارے میں اس حد تک سبھی متفق ہیں کہ یہ ایک ایسا علم ہے جو عہد گزشتہ کے واقعات اور اس زمان و مکان کے بارے میں، جس میں یہ واقعات وقوع پذیر ہوئے، آئندہ نسلوں کو معلومات بہم پہنچاتا ہے۔[۲۱]

(۶)

قرآنی تعلیمات کے مطابق واقعاتِ تاریخ میں ایک تسلسل، ربط اور وحدت موجود رہتی ہے۔ لیکن اس کے اندر ایک معنوی اور فکری اکائی، جسے ہم روحانیت کے نظامِ فکر و عمل سے تعبیر کرسکتے ہیں، کا موجود رہنا ضروری ہے۔ اگر اس میں یہ اکائی، جو روحانی نظامِ فکر و عمل سے متعلق ہے، نکال دی جائے تو تاریخ، حالات و واقعات کا ایک بے معنی اور بے ربط مجموعہ بن جائے گی اور مادیت، روح کو اس طرح مغلوب کردے گی کہ اس کائنات میں انسانی زندگی کا تسلسل اور قیام ممکن نہیں رہے گا۔

ہر معلول کی ایک علت ہے اور ہر علت کا ایک معلول لیکن اگر ہم الٹے قدموں علت اور معلول کے اس سلسلہ در سلسلہ نظام کو سمجھتے ہوئے آدم اور حوا تک جا پہنچیں یا تاریخی تسلسل کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم کائنات کی آفرینش کے روز لفظ "کن" تک رسائی پالیں تو پھر ہمیں مادی حوالے سے علت اور معلول کا سلسلہ ختم ہوتا دکھائی دے گا۔ وہاں ایک ایسی علت العلل موجود ہے جس کا نام رب کائنات ہے اور وہ تمام تر نور ہے، تمام تر روح ہے، قدیم ہے، ہمیشہ سے ہے اور ویسی ہے جیسی کہ وہ تھی، اس میں کوئی تغیر اور تبدیلی وقوع پذیر نہیں ہوئی، نہ تخلیق کائنات سے قبل اور نہ اس کے مابعد۔ اس سازِ ازل سے نکلنے والی تمام نوائیں اور وقوع پذیر ہونے والے تمام واقعات، آفرینش کائنات اور اس کے تمام تر سلسلے اور روز و شب کا تغیر و تبدل اور موسموں کی آمد و رخصت سب اسی علت العلل کی وجہ سے ہیں۔ اگر وہ ہے تو یہ تمام نظام کائنات ہے۔ یہ نظامِ کائنات کی موجودگی اور اس کا تسلسل اور معنوی ربط اس نظام کی وجہ سے ہے اور اس علت العلل کی وجہ سے ہے جو رب کریم ہے، وہی تو روح ہے۔ وہ ایک روح کی صورت میں اس تمام علت اور معلول کے سلسلے پر غالب ہے۔ اگر یہ سلسلہ کہیں بھی اس روحانی اکائی سے ہٹ جائے تو باقی جو کچھ بچے گا وہ صرف اور صرف مادیت ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس میں روحانیت نہ ہونے سے:

۱۔ انسانی زندگی خطرات سے دوچار ہو جائے گی۔ اس میں تسلسل نہیں رہے گا۔ اس تسلسل کی عدم موجودگی، انسانی زندگی کے لیے موت کا پیغام ثابت ہوگی۔

۲۔ جب انسانی زندگی قائم نہیں رہے گی تو تاریخ اور تاریخ کے تمام تر رویے بھی دم توڑ جائیں گے اور یوں علم کا سلسلہ اور ہدایت کی یہ روشنی کائنات سے چھن جائے گی، جیسے کہ ظہور

اسلام سے قبل سوابق کی تہذیبوں میں ہوتا رہا ہے۔ عاد و ثمود اور ان جیسی دیگر قوموں اور تہذیبوں کا مٹنا یا پھر انسانی صورتوں کا بدل جانا جیسے عوامل اسی تاریخی تصور سے روگردانی کا نتیجہ ہی تو ہیں۔ یہ اٹل حقیقت ہے کہ وحیِ الٰہی انسانی علوم کے ساتھ خلط ملط ہو جائے تو وہاں تاریخ، تاریخی رویے اور تاریخی تصورات اور اس کا فلسفہ بھی گدلاہٹ کا شکار ہو جاتے ہیں۔

ظہورِ اسلام سے قبل حالات و واقعات کی صحیح اور سچی تعبیریں اس لیے نہیں ملتیں کہ وہاں تصورِ تاریخ روحانی سرچشموں سے فیض یاب ہونے کے بجائے مادی رویوں میں کہیں گم ہو گیا ہے اور جہاں تاریخی تصورات مادیت میں گم ہو جائیں وہاں انسانی صدیاں، لمحوں میں کھو جاتی ہیں۔ ان کی حقیقت، احوال، تسلسل اور بامعنی ربط وضبط معلوم نہیں ہو سکتا۔ ان میں بے ربطی اور بے معنویت انھیں دھندلا کر رکھ دیتی ہے۔

قرآن کریم نے مسلمانوں سے قبل مختلف قوموں کے احوال وقصص بیان کیے ہیں۔ خاص طور پر بنی اسرائیل کے قصے قرآن میں درج ہیں۔ اگر ہم ان واقعات کا قرآن کریم میں اندراج بنظرِ غائر دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم واقعات ان قوموں کے زوال کے ان اسباب وعوامل سے بحث کرتا ہے جو روئے زمین پر آئیں، عروج تک پہنچیں اور زوال آشنا ہو کر دنیا کے منظرنامے سے مٹ گئیں۔ ان کے مٹنے کی بنیادی وجہ قرآن کے تصورِ تاریخ کی روشنی میں کچھ یوں ہے کہ ہر وہ قوم جو توحید کے تصور سے ناآشنا ہو جائے یا اس تصور کو شرک یا بت پرستی کے تصورات کے ساتھ لازم وملزوم کردے، وہ قوم مادی حوالوں سے خواہ کتنی ہی ترقی کر جائے لیکن روحانی اعتبار سے وہ اس معراجِ انسانیت تک نہیں پہنچ سکتی، جو صرف ایک تصورِ توحید کو اس کے صحیح اور بنیادی معنوی تناظر کی روشنی میں ماننے سے عبارت ہوتی ہے۔ دنیا میں جتنی بھی قومیں یا تہذیبیں زوال کا شکار ہوئیں، اس کی بنیادی وجہ بت پرستی اور مشرکانہ رویے تھے۔ اسلام کے تصورِ تاریخ کی روشنی میں جو تصور میزانِ حق و باطل یا میزانِ عروج وزوال ہے، وہ توحید کا تصور ہے۔ کسی قومی زندگی یا تہذیب کی زندگی کے تمام تصورات اس نظریے کی کسوٹی پر پرکھے جاتے ہیں اور اس پرکھ کے بعد ان پر کھرے اور کھوٹے کا حکم لگایا جا سکتا ہے یا احکامات صادر کیے جا سکتے ہیں۔ یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ قوم اس تصور کو کس حد تک اپنی زندگیوں میں رائج کیے ہوئے ہے۔

اس قوم، ملت یا تہذیب کی قدر وقیمت اس دائمی اور جاوداں زندگی کا تسلسل اس نظریے

اور تصور سے ہی عبارت ہے۔ اس لیے توحید کا تصور انسان کو جو روحانی ارتفاع مہیا کرتا ہے وہ دنیا کا کوئی اور ازم یا تصور نہیں دے سکتا۔ یہ تصور فرد کو اس کا عرفان ذات عطا کرتا ہے اور اللہ کی وحدانیت کا فلسفہ بھی دیتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ الکریم نے فرمایا ہے:

من عرف نفسه فقد عرف ربه

یہ انسان کی تخلیق کے مظاہر کا معنوی اور فکری منظرنامہ بھی ہے۔ یہ مرنے اور مرنے کے بعد جی اٹھنے اور اگلی دنیا میں جزا اور سزا کے عمل سے گزرنے پر بھی اصرار کرتا ہے۔ تاریخ، جو اس کائنات میں ہبوط آدم سے شروع ہوتی ہے اور ابد تک ایک بامعنی تسلسل اور ربط وضبط کے ساتھ صراط مستقیم پر عمل پیرا ہے، وہ تصور، تصور توحید کے زیر اثر خدا کی وحدانیت سے روشنی کشید کرتا ہے۔ انسانی تخلیق اور انسانی زندگی کا قیام یا تسلسل اسی رویے اور اسی نظریے سے روشنی حاصل کر رہا ہے اور کرتا رہے گا، یہاں تک کہ قیامت قائم ہو جائے گی۔

تخلیق کائنات اور انسانی تخلیق کا سبب، نظریہ توحید کو ماننے اور اس کے مطابق انسانی زندگی کو ڈھالنے اور اس نظریے پر عمل پیرا ہونے سے عبارت ہے۔ انسانی تاریخ بھی انھیں رویوں، انھیں ضابطوں اور انھیں اسباب وعوامل سے تشکیل پاتی ہے جو اس نظریے سے براہ راست وابستہ ہوتے ہیں۔

انسانی زندگی کی تخلیق کا مقصد خدا کو پہچاننا اور اس کی عبادت میں اپنی ہستی کو گم کرنا ہے۔ تاریخ کا تسلسل جو اپنے جلو میں مختلف قوموں کے عروج وزوال کی داستانیں لیے ہوئے ہے، یہ بھی تو یہی رویے ہمارے سامنے متشکل کرتا ہے کہ وہ قومیں زوال آشنا ہو گئیں، وہ قومیں نیست و نابود ہو گئیں، وہ قومیں مادیت کے گھناؤنے تصور میں لتھڑ گئیں، جنھوں نے تصور توحید کو گدلاہٹ کا شکار کر دیا یا اس میں ناقص انسانی رویوں کی ملاوٹ کر دی اور جن قوموں نے اس تصور کو، اس کی تمام تر پاکیزگی کے ساتھ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں روبہ عمل رکھا، وہ روحانی اور مادی اعتبار سے ترقی کی انتہائی منزلوں تک پہنچیں اور اس زندگی سے ہم کنار ہوئیں جسے دائمی اور جاوداں زندگی کہتے ہیں۔ اسلام نے مسلمانوں کو خیر الامت کہا اور خیر الامت وہ قوم ہے جس میں تاریخی تسلسل اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں اور رعنائیوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوا ہے۔ کسی بھی قوم میں تاریخ کا تصور تمام تر رعنائیوں کے ساتھ وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس میں توحید کا تصور اپنی بنیادی اور اساسی حیثیت میں موجود نہ ہو، جس کا خاکہ نبی کریمؐ پر ان آیات کی صورت میں نازل ہوا تھا:

اُردو ترجمہ:

آپ کہہ دیجیے کہ وہ اللہ تعالیٰ ایک (ہی) ہے۔ اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کا ہم سر ہے۔[۱۲۲]

انسان کا مطلوب اور مقصود خدا کی ذات ہے۔ مقصود اور معبود کی حقیقی پہچان اور اس پہچان کے بعد اس پر عمل پیرا ہونا، دراصل اپنے تصور تاریخ کو اس کے مجموعی پس منظر اور پیش منظر میں منظرنامے کی وہ صورت دینا ہے کہ جس سے انسانی زندگی اپنی تمام تر جمالیاتی حیثیتوں کے ساتھ روبہ عمل رہ سکے یا وہ اس کے تسلسل میں کسی نوعیت کی کوئی رکاوٹ یا کسی طرح کا کوئی جمود پیدا نہ ہونے دے۔

مسلمانوں کے تصور تاریخ کی بنیادی حیثیت اور حقیقت تصور توحید کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ توحید کا تصور جس قدر واضح، صاف اور شفاف ہوگا، تاریخ کا عمل بھی اتنا ہی بامعنی، مسلسل اور ربط و ضبط کا آئینہ دار ہوگا۔ جس قدر اس کے اندر گدلاہٹ اور ارتجالیاکثافت شامل ہوتی چلی جائے گی اسی قدر اس کی بے معنویت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ یہ وہ تخلیقی رویہ ہے جو اپنی تمام تر خوبصورتیوں اور اپنے تمام تر جمالیاتی طرز احساس کے ساتھ ساتھ اس عالم کائنات میں منتقل ہوتا رہا ہے، ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔

تصور توحید دنیاوی زندگی کے ساتھ ساتھ اخروی زندگی پر جو اثرات مرتسم کرتا ہے، وہ اثرات ہمیں تصور تاریخ کے تناظر میں انسانی زندگی پر رونما اور جلوہ نما ہوتے ہوئے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اگر ہم تصور توحید کے تابع ہیں، تو ہماری زندگی بھی انھیں تصورات سے رعنائی حاصل کرتی ہے، جو صراط مستقیم کے ان رویوں سے عبارت ہیں، جو قرآنی تعلیمات کا اولین اور بنیادی مقصد ہے۔ اگر ہم مغرب اور جدید دنیا کا مطالعہ کریں اور دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ وہاں الہامی تعلیمات میں تحریف کی وجہ سے روحانی تصورات معدوم ہو کر رہ گئے ہیں۔ روحانی نظام فکر و عمل کی معدومیت انسانی زندگی کے تسلسل کو اس کے جمالیاتی پس منظر میں رکھنے اور اس کے دائرۂ کار کو بامعنی رعنائیوں کا مرکز بنانے اور سچائیوں کی تعبیر کرنے میں معاون واقع نہیں ہو رہی۔ زندگی کے جس پہلو کو بھی لیں اور کسی بھی شعبۂ حیات کا مطالعہ کریں وہاں ہمیں تاریخ کی اثر اندازی دکھائی دیتی ہے۔ اولادِ آدم کی تخلیق کا مطالعہ کریں یا فطرت انسانی کا، انسان کی جمال دوستی کا مطالعہ کریں یا انسان کی انسان دوستی کا، ہمیں معلوم ہوگا کہ وہاں پر مادیت کی ترویج اور ترقی کی وجہ سے، انسانی تاریخ کا وہ حسن موجود نہیں ہے جو اس کے مدمقابل ان قوموں میں، جہاں ابھی

تک روح کی حکومت ہے، دکھائی دیتا ہے۔ خاص طور پر اسلام کہ جس کے ہاں توحید کا تصور اپنی تمام تر خوبصورتی اور پاکیزگی کے ساتھ موجود ہے، جو نبی کریمؐ نے ملت کو تعلیم فرمایا تھا۔

مسلمانوں کے ہاں جسم پر روح کی، اس زندگی پر آخرت کی زندگی کی اور دیگر تمام معاملات پر جمالیات کی جو حکمرانی ہمیں دکھائی دیتی ہے یا پھر جو توازن اور اعتدال ہمیں دکھائی دیتا ہے، وہ مغرب یا ان تہذیبوں، قوموں یا ملکوں کے ہاں دکھائی نہیں دیتا جو مادی زندگی کو ہی زندگی کا نصب العین اور مقصد حیات جانتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کے زیر اثر، اسلامی یا مسلمانوں کے تصور تاریخ میں جو اعتدال اور توازن موجود ہے، دراصل یہ جمالیات کا اظہار ہے جو جلال و جمال کے باہمی امتزاج سے متشکل ہوتا ہے۔

جلال و جمال کی وہ تمام خوبصورتی جسے علامہ اقبال عشق کے ایک معنوی و فکری نظام کے زیر اثر تعبیر کرتے ہیں، وہ خوبصورتی مسلمانوں کے فنون لطیفہ کی تمام جہتوں میں انھیں دکھائی دیتی ہے دراصل یہ اس تاریخی عمل کا حصہ ہے جو تصور توحید کی روشنی سے مستنیر ہے۔ اگر علامہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کے تصور عشق کے زیر اثر نہ صرف فن تعمیر بلکہ مسلمانوں کے دیگر فنون بھی اس جمالیاتی اکائی سے روشنی کشید کرتے ہیں جو اس عشق کی اس فکر اور معنویت کی منتہائے مقصود ہے جس کی بنیاد توحید ہے۔

انسانی زندگی کے مختلف ادوار اور رویوں میں تاریخ کی جلوہ نمائی فنون لطیفہ پر اس وقت تک اپنے جادواں نقوش مرتسم نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کے پس منظر میں توحید کا وہ تصوراتی آئینہ پیش نظر نہ ہو جو اسلام اور مسلمانوں کے ہاں موجود ہے۔ اگر وہ موجود ہے تو وہ پھر کسی بھی فن میں اور کسی بھی شعبہ زندگی میں اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ حیات دوام کے بازار میں شہرت دوام سے متصف ہوتا ہے۔

علامہ اقبال نے مسجد قرطبہ کے تناظر میں پورے نظام فکر و عمل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ مرد خدا کے جلال و جمال سے مستنیر ہے اور مرد خدا کا تصور توحید کے اس سرچشمے سے معنی کشید کرتا ہے جو مسلم امت کا بنیادی اور اساسی تصور ہے کہ جس کے بغیر کوئی بھی امت یا قوم یا تہذیب اپنے ہونے کا احساس نہیں رکھتی۔

تصور توحید ہی وہ واحد تصور ہے جو انسان کے وجود، اس کے عرفان ذات، اس کی ذات

کے مختلف مظاہر کو ایک ایسی معنوی اکائی میں پرو دیتا ہے، جو تاریخ کے فطری تصور کا آئینہ دار بھی ہے اور انسان کی جاوداں زندگی کا عکاس بھی، کیوں کہ اس کے بغیر انسانی زندگی اپنی فطری رعنائی سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔ ''مسجد قرطبہ'' کے زیرِ نظر حصے ملاحظہ ہوں، جس عشق کی کاری گری سے لمحے تاریخ کے معنوی تناظر میں ڈھل کر جاودانیت سے ہم آہنگ ہو گئے ہیں:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام!
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات [۴۳]

''مسجد قرطبہ'' کے مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں علامہ اقبال کے چھٹے خطبے الاجتہاد فی الاسلام کے طویل اقتباس کا خلاصہ اور چند اقتباسات دیکھیے کہ کس طرح فکرِ اقبال تاریخ کے حرکی رویوں کے پس منظر سے اجاگر ہو رہی ہے:

اسلام نے اس نظریے کو بھی مسترد کر دیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ رنگ اور خون کے رشتوں کو بھی ٹھکرا دیا۔ فرد کی ذاتی قدر و قیمت کو اہم گردانا۔ اتحادِ انسانی کی کامیابی کا دار و

مدار اس حقیقت کے ادراک پر ہے کہ نوعِ انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبدا روحانی ہے۔ انسان اگر زمین سے استخلاص حاصل کرنا چاہے تو اسی ادراک کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام سے قبل رہبانیت کے حوالے سے ظاہر ہونے والی عیسائیت، نظام اجتماع قائم کرنے میں ناکام ہو چکی تھی۔ اسلام کا ظہور ہوا تو دنیا کی حالت کا نقشہ کسی مورخ نے یوں کھینچا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ چار ہزار سال کی محنت ضائع ہو رہی تھی۔ انتشار، تباہی، وحشت، بربریت، قبائلی جھگڑے، ہلاکت اور بوسیدگی نے عظیم الشان تمدن کا گھر دیکھ لیا تھا۔ عیسائیت کے نظام کے نتائج توقع کے بالکل برعکس تھے۔ علم و فن اور ادب کے برگ و بار اور ثمر کملا گئے تھے۔ عقیدت و احترام کی موت واقع ہو چکی تھی۔ جنگ و جدل نے تمدن کا تنا کھوکھلا کر دیا تھا۔ ہر طرف نظر دوڑا کر دیکھنے پر پتا چلتا کہ روحانیت دور دور تک دکھائی نہیں دیتی تھی کہ یہ جنس نایاب بن چکی تھی۔

مصنف نے مزید لکھا کہ دنیا کو ایک نئی تہذیب کی ضرورت تھی جو بادشاہت پر قائم مذکورہ اوصاف سے مملو تہذیب کی جگہ لے سکتی کیوں کہ اس کی نشوونما غلط طور پر رنگ اور خون کی بنیادوں پر ہوئی تھی۔ مصنف نے غلط طور پر حیرت کا اظہار کیا کہ اس متوقع نئی تہذیب کا ظہور ٹھیک وقت پر عرب کی سرزمین سے ہوا۔

حیات عالم اس صلاحیت سے متصف ہے کہ اپنا راستہ درست سمت میں متعین کر سکے۔ اسی کو مذہب کی زبان میں وحی کہتے ہیں۔ یہ طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور سادہ مزاج قوم میں ہوا، جو ایسی سرزمین میں آباد تھی اور جہاں تین براعظم آپس میں آ ملتے ہیں۔ اسلام نے نئی تہذیب کی بنیاد توحید پر رکھی۔ ہماری کامیابی کا ایک ہی راستہ ہے کہ ہم عقلی اور جذباتی حیات میں توحید کو زندہ عنصر کا مقام و مرتبہ دیں۔ ملوک و سلاطین کے بجائے اللہ کی اطاعت کریں اور یہی فطرت سمجھ ہے۔ اگر کسی معاشرے کا چلن اسی اصول پر قائم ہو جائے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر جیسی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھے۔ کچھ دوامی اصولوں کی اشد ضرورت رہتی ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، کیوں کہ قرآن کریم نے تغیر کو اللہ کی آیت کہا ہے۔ جس شے کی فطرت حرکت ہے ہم اس کو حرکت سے عاری نہیں کر سکتے۔ اس اصول کی تائید تو مغرب نے ہر روز ایک نیا نظریہ قائم کر کے کر دی ہے کہ وہاں سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیاں ان گنت ہیں۔ دوسرے اصول کی تصدیق عالم اسلام کے پانچ سو سالہ جمود سے ہو جاتی ہے۔ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اور تغیر قائم رکھنے کا

ذریعہ صرف اور صرف اجتہاد ہے۔ اجتہاد سے مراد کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کی کوشش ہے۔ قرآن وحدیث اس سلسلے میں بالکل واضح ہدایات دے چکے ہیں۔[۱۲۳]

''محمد عربی بر فلک الافلاک رفت وباز آمد۔ واللہ اگر من رفتے ہرگز باز نیامدے''۔ یہ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں۔ جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرۂ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں، جو شعور ولایت اور شعور نبوت میں پایا جاتا ہے۔ صوفی نہیں چاہتا کہ واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے، اسے چھوڑ کر واپس آئے لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے، نبی کی بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ وتصرف سے، جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے تو لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے لیکن انبیا کے لیے اس کا مطلب ہے کہ ان کی اپنی ذات کے اندر بھی اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیروزبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہان انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انبیا کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالم گیر قوت میں بدل دیں۔ گویا ان کی بازآمد ایک طرح کا عملی امتحان ہے، خود ان کے مشاہدات اور واردات کی قدروقیمت کا۔[۱۲۵]

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتی اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا ازسرنو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیا کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور پھر زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔ لیکن اپنی ہستی اور وجود کی اساس سے انسان کا یہ تعلق کچھ اسی کے لیے مخصوص نہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے، ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا یوں کہیے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشوونما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا یا کسی حیوان میں ایک نئے ماحول

کے مطابق کسی نئے عضو کا نشوونما یا انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا، اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔ اب نئی نوع انسان کے عالم صغرسنی میں ایسا بھی ہوا کہ اس کی نفسی توانائی کا نشوونما شعور کی وہ صورت اختیار کرلے جسے ہم نے شعور نبوت سے تعبیر کیا ہے اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اس شعور کی موجودگی میں نہ تو افراد کو خود کسی چیز پر حکم لگانا پڑے گا، نہ ان کے سامنے یہ سوال ہوگا کہ ان کی پسند کیا ہو اور ناپسندیدگی کیا۔ انھیں یہ بھی سوچنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے لیے کیا راہِ عمل اختیار کریں۔ یہ سب باتیں گویا پہلے ہی سے طے شدہ ہوں گی، یہ نہیں کہ انھیں اس بارے میں خود اپنے فکر اور انتخاب سے کام لینا پڑے۔ شعور نبوت کو گویا کفایت فکر اور انتخاب سے تعبیر کرنا چاہیے لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا، ان کا ظہور اور نشوونما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے۔ وہ اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کی بدولت۔ لیکن عقل استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیز ہے۔ جسے ایک دفعہ حاصل کر لیا جائے تو پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصول علم کے اور جتنے بھی طریق ہیں، ان پر ہر پہلو سے بندشیں عاید کر دی جائیں تا کہ مستحکم کیا جائے تو صرف عقل استقرائی کو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے بڑے بڑے عظیم نظامات فلسفہ پیدا کیے مگر یہ اس وقت جب انسان اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل سے گزر رہا تھا اور اس پر ایما اور اشارے کا غلبہ تھا۔ لہٰذا ماضی کے یہ فلسفیانہ نظامات مجرد فکر کی بنا پر مرتب ہوئے لیکن مجرد فکر کی بنا پر ہم زیادہ سے زیادہ کچھ کر سکتے ہیں تو یہ کہ مذہبی عقائد اور مذہبی روایات میں تھوڑی بہت ربط و ترتیب پیدا کر دیں۔ رہا یہ امر کہ عملی زندگی میں ہمیں جن احوال سے فی الواقع گزر کرنا پڑتا ہے ان پر قابو حاصل کیا جائے تو کیسے، اس کا فیصلہ فکر مجرد کی بنا پر نہیں کیا جا سکتا۔" [۲۶]

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں شعور نبوت و ولایت میں جو فرق کیا ہے، فلسفے اور مذہبیات کی تاریخ میں اس نوعیت کا فرق کسی اور فلسفی کے ہاں دکھائی نہیں دیتا، جو خوبصورت فطری تفاوت انھوں نے یہاں بیان کیا ہے، اس سے وحی کے مقام و مدارج کا بھی تعین ہو جاتا ہے اور نبی کے عروج اور مقامات جلیلہ کی تفہیم بھی ہوتی ہے۔ نبوت و رسالت وہبی سلسلے ہیں،

کسب سے ان کوئی تعلق یا واسطہ نہیں ہوتا، یہ خدائے بزرگ و برتر کی عطا ہے کہ وہ کسی پر، کس مہربانی اور مقام کو ارزانی کرتا ہے۔ نبی کریمؐ سلسلہ نبوت و رسالت کے آخری تاج دار ہیں لیکن ولایت تا قیامت جاری ہے۔ ولی تجلیات خداوندی میں گم رہتا ہے۔ اس کا طرز زندگی امت مسلمہ کے لیے حجت نہیں ہوتا، وہ امت کی اصلاح اور تبلیغ دین کے کام میں سرگرم کار رہتا ہے۔ اگر وہ صرف ذات الٰہیہ کے حسن و جمال کی کیفیات میں گم رہے اور اس دائرے سے، جو دائرہ ولایت ہے، باہر نہ آئے تو اس پر کسی نوعیت کی کوئی قدغن یا پابندی عاید نہیں کی جاسکتی، لیکن نبی، امت کے لیے حجت ہوتا ہے۔ اس کا رہن سہن، طرز عمل، اٹھنا بیٹھنا، چلنا پھرنا، بولنا، الغرض تمام کے تمام اعمال و افعال ہدایت کے سرچشمے ہیں۔ نبی اپنی ذات میں دونوں مقامات کا شناور ہوتا ہے، اس میں ولایت کے تمام رویے بھی موجود ہوتے ہیں اور نبوت کے بھی۔

حضرت ابن عربیؒ (شیخ اکبرؒ) نے فرمایا کہ ولایت، نبوت سے افضل درجے کا نام ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اس موضوع یعنی شعور نبوت و ولایت پر بحث کرتے ہوئے اس قول کی طرف توجہ نہیں دی، حالانکہ ان مقامات کی تعبیر و تشریح کے ضمن میں حضرت ابن عربیؒ کے مذکورہ قول کو بہت ہی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ نبی کے اندر ولایت کے تمام مناصب جلیلہ مجتمع ہوتے ہیں۔ اس کا وہ تعلق جو خدا کے ساتھ ہے، وہ ولایت ہے اور جو مخلوق خدا کے ساتھ ہے، وہ نبوت ہے۔ وہ خدا سے وصول کرتا ہے اور انسانیت میں تقسیم کرتا چلا جاتا ہے، لہٰذا ابن عربیؒ کے اس قول کی روشنی میں نبی کی ولایت، اس کی نبوت سے افضل ہوتی ہے۔ جو اس کا تعلق خدا کے ساتھ ہے، وہ بلند ہے اور جو مخلوق کے ساتھ ہے، وہ پہلے درجے جتنا بلند اور ارفع نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے پانچویں خطبے یعنی "اسلامی ثقافت کی روح" میں جو بنیادی رویے اپنی گفتگو کا محور بنائے ہیں، ان کی روشنی میں ان کے تصور تاریخ کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر نبی کریمؐ پر نبوت ختم نہ ہوتی اور ان کے سر پر ختم نبوت کا تاج نہ رکھا جاتا تو تصور تاریخ کا یہ سلسلہ جمود کا شکار رہتا اور اس کے اندر وہ دائمی رویے پیدا نہ ہوتے جو اسے حرکت سے آشنار کھتے ہیں اور انسانی زندگی فکر میں ان مقامات سے آگاہ نہ ہوسکتی جن سے کہ وہ ختم نبوت کے بعد آگاہ ہوئی ہے۔ ختم نبوت حضور نبی کریمؐ کا بہت بڑا اعزاز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب انسانیت عقل و خرد کی اس منزل پر آگئی ہے کہ اس پر اب تمام راز منکشف کیے جاسکتے ہیں اور قدرت جو بھی مکالمہ مخلوق کے ساتھ کرنا چاہتی تھی، اس نے آدمؑ سے لے کر نبی کائنات تک، انسانی فکر کی تشکیل اور

تہذیب کے وہ تمام مراحل مکمل کر دیے ہیں کہ اب انسانی فکر کا سلسلہ اس مقام پر آن پہنچا ہے کہ جہاں دین کو مکمل کیا جا سکتا ہے، اس لیے نبی کریمؐ پر نبوت ختم کر کے تصور تاریخ کے اس بنیادی رویے کو حرکت کا وہ تصور دیا گیا جس سے انسانی زندگی جمود اور سکون کے مراحل سے نکل کر دائمیت اور جاودانیت کی قدروں سے متصف ہوئی۔ نبی کریمؐ سے قبل مختلف تہذیبوں میں تاریخ اور تصور تاریخ جن واقعات اور سانحات سے گزرے، ان میں دہر اور وقت کی وہ بنیادی اہمیت نہیں تھی جو ظہور اسلام کے بعد انسانیت کو ایک ارمغان کی صورت میں عطا ہوئے۔ وہاں مختلف تہذیبوں میں حرکت کو تصور زمان و مکاں کے اس تصور صراط مستقیم کے برعکس سمجھا جاتا رہا اور اسے بعض تہذیبوں میں دوری اور بعض میں التباسی صورت میں دیکھا گیا۔ وقت، حرکت اور دہر کو فریب نظر کہا گیا۔ اسلام نے زمان و مکاں، حرکت و عمل کی اس معنویت کو اجاگر کیا جو انسان کو صراط مستقیم پر گامزن رکھتی ہے اور اسے چکر و التباس کے ان منفی رویوں سے باہر نکال کر ایک جادۂ ہدایت پر رواں دواں رکھتی ہے۔

ان تصورات کی روشنی میں تاریخ کا تسلسل اپنے اس بنیادی اور اساسی منہاج سے اس پر قائم رہتا ہے اور ادھر ادھر نہیں ہٹتا، جس کے سبب حرکت اور عمل جو انسانی زندگی کی بنیادی تعبیریں ہیں، اسے اس زاویے میں متشکل رکھتی ہیں کہ یہ رویے اپنے مجموعی فکری وژن میں یا تناظر میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔

علامہ اقبال حرکت و عمل کے پیامبر ہیں۔ ان کی شاعری، ان کے خطبات، ان کی تقریریں، ان کے خطوط اور دیگر تحریریں، جن میں بیانات وغیرہ شامل ہیں، کے غائر مطالعے کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ وہ شاعری میں جتنی تشبیہات، علامات اور دیگر رویوں میں کہیں پر بھی، کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں لاتے جو سکون آشنا ہوتی ہو۔ ان کی تمام نظموں اور غزلوں میں سب کے سب رویے حرکت و عمل کے پیامبر ہیں۔ اسی طرح انھوں نے اپنے خطبات اور خطوط میں جو مثالیں اور حوالے دیے ہیں وہاں سے بھی ان کے تصور حرکت کا پتا چلتا ہے۔ ان کی شاعری، ان کا فکر و فلسفہ، تاریخ کے اس بنیادی رویے کی تعبیر و تفہیم پیش کرتا ہے جو قرآنی اور اسلامی تعلیمات کا بنیادی لازمہ ہے۔ خاص طور پر علامہ اقبال نے اپنے پانچویں خطبے میں جو گفتگو کی ہے اور جو بنیادی تصورات اس میں زیر بحث آئے ہیں، شعور نبوت و ولایت کا فرق، مقامات کا فرق، ختم نبوت کا مسئلہ، ثقافت کی روح کا معاملہ، زمان و مکاں کے مسائل اور کئی دوسرے اہم مسائل اس

طرح سے باہم جڑے ہوئے ہیں کہ ایک کے بغیر دوسرے کا تصور ممکن نہیں ہے۔ انھیں تصورات کی یک جائی کا نام تصور تاریخ ہے۔ زمان و مکاں کی اپنے مجموعی علمی، فکری، تہذیبی اور مذہبی تناظر میں تفہیم، اس رویے کو جنم دیتی ہے جسے ہم ثقافت کہتے ہیں اور ثقافت کی روح اور فلسفۂ ختم نبوت ہے۔ ختم نبوت کو مانے بغیر، اسے اپنی زندگی کا لازمہ بنائے بغیر، اپنے دینی، تہذیبی، فکری، ادبی، فلسفیانہ اور نفسیاتی رویوں کی تعبیر ممکن ہی نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دین کے تمام رویے اس سے قبل کی ملتوں کے ہاں مشترک رہے ہیں۔ تصور توحید ہو، تصور رسالت ہو، تصور آخرت ہو، فرشتوں پر ایمان ہو، آخرت پر ایمان ہو تو یہ تمام مسلم تہذیبوں کا، تمام دینی تہذیبوں کا اور تمام انبیا کی تعلیمات کا ایک لازمی پہلو رہا ہے۔ لیکن ایک چیز کہ جس پر امت مسلمہ کو باقی تمام امتوں پر ترجیح دی گئی ہے یا فوقیت دی گئی ہے وہ ختم نبوت کا معاملہ ہے۔ لہٰذا قیامت تک کے مراحل علمی، فکری، تہذیبی، دینی سب کے سب نبی کریمؐ کی تعلیمات کے ساتھ وابستہ کر دیے گئے ہیں۔

یہ وہ بنیادی فلسفہ ہے جو انسانی زندگی کے تمام معاملات کو، تمام مسائل کو، تمام رویوں کو، تمام نقطہ ہائے نظر کو ایک اکائی کی صورت میں پیش کرتا ہے اور اسی سے انسانی زندگی ایک ایسے رویے کے ساتھ مل جاتی ہے جو اسے سکون آشنا نہیں ہونے دیتا بلکہ اس کے اندر حرکت اور عمل کی کیفیات پیدا کر دیتا ہے۔ قرآن وہ کتاب ہے جو فکر سے زیادہ عمل پر بنیاد رکھتی ہے اور عمل پر تاکید کرتی ہے لہٰذا مسلمان صوفیا، مسلمان مفکرین اور مذہبی رہنما، فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتے رہے ہیں۔ یہ تاکید اور اصرار ہماری زندگی کے ان رویوں کو باہم جوڑتے ہیں جو رویے باقی تہذیبوں میں منتشر صورتوں میں ملتے ہیں۔ لہٰذا یہ بنیادی اکائی ہمارے پیش نظر موضوع کو سمجھنے میں کلیدی کردار ادا کرتی ہے کہ اس کے بغیر تصور تاریخ کو سمجھا نہیں جا سکتا۔

تاریخ علم ہے اور علم کا ذریعہ بھی۔ صحیح تاریخ اور تصور تاریخ کی بنیاد عقائد پر ہے اور اگر عقائد صحیح ہوں اور ان عقائد کی بنیاد وحی اور الہام پر ہو تو تاریخ اپنے علمی اعتبار سے اور بطور ذریعۂ علم کے اپنی صحیح فکری اور معنوی بنیادوں پر استوار ہوگی۔ اگر تاریخ کو انسان کے وضع کردہ عقائد اور ایمانیات پر استوار کیا جائے تو تاریخ کا نہایت سطحی اور عامیانہ پن سامنے آتا ہے اور یہ بے ربط جھاڑ جھنکار کا ایک مجموعہ بن جاتی ہے۔ یہ زندگی کے حیات آفریں، حیات بخش اور تخلیقی رویوں کی حامل نہیں رہتی۔ تاریخ کے عام اور سطحی بنیادوں پر استوار ہونے سے نظام فطرت کا تسلسل رک جاتا ہے یا زوال آمادہ ہو جاتا ہے یا آخرکار زوال آشنائی کی بنا پر نظام فطرت میں شکست و ریخت کا عمل در آتا ہے۔

نظامِ فطرت میں شکست و ریخت کے عمل کے وقوع پذیر ہو جانے کے بعد انسانی زندگی اپنی بنیادی قدروں پر استوار نہیں رہ سکتی لہٰذا ضروری ہے کہ تاریخ کو عقائد کے تابع رکھا جائے۔ اسلامی تعلیمات کے پس منظر میں تاریخ، تصورِ تاریخ اور نظامِ فطرت، قرآن کریم کے قوانین کے تابع ہے۔ یہ رویے اور تصورات ان اصول و ضوابط سے سرمو انحراف نہیں کرتے جو وحیِ الٰہی پر بنیاد رکھنے کی وجہ سے معاشرتی، تہذیبی، سیاسی اور سماجی زندگی میں معاون ہوتے ہیں۔ اگر تاریخ اور تصورِ تاریخ یا فطرت کا نظام وحیِ الٰہی کے دائرے سے نکل جائے تو نظامِ کائنات کے اندر کچھ ایسے رویے متشکل ہوتے ہیں جو انسان کے تخلیقی رویوں کو ماند کر دیتے ہیں۔ تخلیقی جذبے سرد پڑ جانے کی وجہ سے تاریخ کا تسلسل اپنی ان بنیادی اقدار سے منحرف ہو جاتا ہے جن کی بنیاد پر تاریخ کا سارا نظام قائم ہے۔

تخلیقی جذبہ جب ماند پڑ جاتا ہے تو انسان ذہنی انحطاط کا شکار ہو جاتا ہے۔ ذہنی رویوں میں جمود تخلیقی سوتوں کو خشک کر دیتا ہے اور تخلیقی سوتوں کے خشک پڑ جانے اور جذبۂ تخلیق کے سرد پڑ جانے سے مذہبی سطح پر کچھ ایسے رویے سامنے آتے ہیں جو مذہبی معاملات میں ظاہر پرستی کو رواج دیتے ہیں۔ انسان مقلدانہ دائرے میں قید ہو کر اجتہادی اور تخلیقی زاویہ ہائے نظر سے دور نکل جاتا ہے۔ اس دائرے سے انسان کی دوری دراصل مذہب کے اس حقیقی اور معنوی دھارے سے دور نکلنے کی ایک اجتہادی غلطی ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا علمی، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی تعلق اپنے ماضی سے قائم نہیں رہ پاتا۔ ماضی سے تعلق کی کمزوری یا کمی یا ماضی سے عدمِ تعلق اسے اس کے حال سے جڑا نہیں رہنے دیتا۔

تاریخ کے حوالے سے ماضی کے ساتھ تعلق کی کمی مستقبل کی قدروں اور مستقبل کے منظرنامے کو اس کے حقیقی اور تخلیقی تناظر میں پیش نہیں کر سکتی جس کی وجہ سے انسان مذہب کی باطنی اور معنوی روح سے دور ہو کر مذہب کے ظاہری رویوں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ مذہب کے ظاہری رویوں میں گرفتار ہونے کی وجہ سے انسان کا تاریخ کے ساتھ تعلق اور رشتہ بھی کمزور پڑ جاتا ہے۔ یہ کمزوری فرد سے اجتماعی زندگی تک سفر کرتی ہے۔ قرآن نے بیک وقت فرد اور قوم کو اپنی گفتگو کا موضوع بنایا ہے۔ فرد کی سطح پر وہ انسان کو ایسے سانچے میں ڈھالتا اور اس کی ایسی ذہنی، فکری اور روحانی تربیت کرتا ہے کہ جس کے بعد وہ ایک معاشرے ایک ایسی قوم اور ایک ایسی تہذیب کا حصہ بن جاتا ہے جو قرآن کا مقصودِ اصلی اور حقیقی ہے۔

فرد سے اجتماعی زندگی تک انسان کا سفر تاریخ کے سائے میں گزرتا ہے۔ تاریخ سے ہٹ کر اور بچ کر نکلنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ فرد کی ذاتی اور شخصی زندگی پر تو شاید تاریخ کے رویے اس سطح پر رونما نہ ہوتے ہوں لیکن اجتماعی زندگی میں داخل ہو جانے کے بعد تاریخ کی کارفرمائی اپنے ایک وسیع معنوی تناظر میں منتقل ہوتی ہے۔ قرآن کی نگاہ میں ایک فرد ایک انسان بیک وقت ایک فرد بھی ہے اور ایک قوم، معاشرے اور تہذیب کا حصہ بھی۔ وہ بیک وقت دو سطحوں پر زندگی گزار رہا ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ زندگی کی دونوں سطحوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے علمی اور معنوی دائرے کو تاریخ کی وسعت آشنائی کے ساتھ ہم آہنگ کرے تا کہ تاریخ کے علمی تناظر سے دور نہ جا سکے۔

اجتماعی زندگی میں اگر انسان مذہبی دائرے سے دور نکل جائے اور اس پر مذہب کی چھاپ اپنے مجموعی علمی اور عملی تناظر میں موجود نہ ہو تو وہ معاشرہ، قوم یا تہذیب، ذہنی، علمی، نفسیاتی، فکری اور تہذیبی اعتبار سے انحطاط کا شکار ہو جاتی ہے۔ اجتماعی سطح پر فکری انحطاط تصورِ توحید کے کمزور پڑ جانے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اسلامی زندگی میں توحید اور تصورِ رسالت کی موجودگی تاریخ کو اس کے صحیح معنوی تناظر میں سرگرمِ کار رکھتی ہے لیکن تاریخ کے سفر کے دوران میں ان دونوں عقائد کی گرفت ڈھیلی پڑ جائے تو تاریخ کا سارا سفر متاثر ہوتا ہے۔

علامہ اقبال نے تصورِ رسالت کو اپنے پانچویں خطبے میں ایک نئے اور خوبصورت زاویے سے پیش کیا ہے۔ انھوں نے تاریخ کا تعلق اور رشتہ صرف عقیدۂ توحید اور عقیدۂ رسالت کے ساتھ وابستہ نہیں کیا بلکہ انھوں نے تصورِ رسالت میں نبی کریم کا بنیادی اور ازلی رشتہ قائم کر کے تصورِ رسالت کو ماننے کا ایک بالکل نیا زاویہ عطا کیا۔

اب ضروری ہے کہ تاریخ اور تصورِ تاریخ، توحید اور ختمِ نبوت کے فہم سے اپنے سفر کو آشنا رکھے۔ بصورتِ دیگر اس کا سفر زمانے کی حدود میں مقید ہو کر رہ جائے گا اور زمانے سے ماورا اس کا روحانی اور فکری تناظر متاثر ہوگا اور اس کی وہ صورت سامنے نہیں آئے گی جو اسلامی اور قرآنی تعلیمات کا اظہار یا پیش خیمہ ہے۔

اجتماعی زندگی اگر تو تصورِ توحید اور تصورِ ختمِ نبوت کی خوش بو سے معطر ہے تو اس میں وہ سارے رنگ اور رس موجود ہیں جو تصورِ تاریخ اور علمِ تاریخ کو اس کے صحیح وجدانی اور جمالیاتی تناظر میں محوِ سفر رکھتے ہیں۔ بصورتِ دیگر معاشرہ توحید اور ختمِ نبوت پر ایمانیات کے کمزور پڑ

جانے سے خود تہذیب یا معاشرہ کمزور پڑ جاتا ہے۔ یہ وہ عقائد ہیں جن پر ایمان لائے اور عمل کیے بغیر تاریخ اپنے معنوی دائرے میں سفر آشنا رہتی ہے اور اگر اس ایمانیات یا ان عقائد میں کمزوری کا سفر صراط مستقیم پر قائم نہیں رہ پاتا، جب کہ اجتماعی زندگی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتی ہے۔ تصور توحید پر عمل پیرا نہ ہونے کی بنا پر انسان میں اقتدار کی ہوس بھڑک اٹھتی ہے۔ خدائے ذوالجلال کو اقتدار اعلیٰ تصور نہ کرنے کی پاداش میں معاشرہ طبقاتی نظام کا شکار ہو کر امیر اور غریب طبقات میں بٹ جاتا ہے۔ معاشرے کے طبقات میں تقسیم ہو جانے کے سبب مساوات محمدی کا رنگ برقرار نہیں رہ پاتا۔ اس رنگ کے برقرار نہ رہ پانے کی وجہ سے تاریخ کی جبریت سامنے آتی ہے اور وہ انسان کی تخلیقی جہتوں کو تقلید آشنا کر دیتی ہے یا جمود کا شکار کر دیتی ہے۔ انسان اپنی زندگی کے تمام تر شعبوں میں آگے بڑھنے کے بجائے لمحۂ موجود میں کہیں معلق ہو کر رہ جاتا ہے۔

اجتماعی زندگی میں توڑ پھوڑ اور طبقات میں کشمکش انسان کو دو سطحوں میں بانٹ دیتی ہے:

۱- امارت ۲- غربت

اور دونوں کے مابین کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ اگر معاشرے میں تصور توحید اور تصور ختم نبوت موجود ہیں تو امیر اور غریب کے درمیان کوئی تفریق نہیں:

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے [۴۷]

ان دونوں سطحوں کے درمیان تصور توحید کی یک رنگی اور ختم نبوت کی خوش بو ماند پڑ جائے تو معاشرے کی بنیادی قدریں اپنے مرکز اور محور سے ہٹ جاتی ہیں۔ معاشرتی زندگی کا اپنے محور سے ہٹ جانا انسانوں کو درجوں، گروہوں اور مختلف طبقوں میں بانٹ دیتا ہے اور ان دو بڑے طبقات کے مابین جو یک جائی کی کیفیت موجود ہو سکتی ہے، وہ عقائد کے کمزور پڑ جانے سے قائم نہیں رہتی اور ان دونوں گروہوں کے مابین اس قدر فاصلہ بڑھ جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان کسی نوعیت کا کوئی بھی رشتہ اور ناتا قائم نہیں رہ سکتا۔ امیر طبقہ روز بہ روز دولت مند ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس کی دولت اس کی نگاہوں پر پردے ڈال دیتی ہے۔ نگاہوں پر پردے پڑ جانے سے اس کا علم زندگی کی ان قدروں کا ترجمان نہیں رہتا جو اسے مذہب فراہم کرتا ہے لہٰذا

امیر آدمی غرور اور تکبر کی کیفیات میں گم ہو جاتا ہے اور مالی اعتبار سے کمتر لوگوں کو اپنی نگاہ میں نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ سے انسانی معاشرے کے اندر زر پرستی اور ہوس پرستی کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ یہ وہ رویہ ہے جو انسانی زندگی کی خوبصورتیوں کو بدصورتیوں میں بدل دیتا ہے اور تاریخ کا عمل صراط مستقیم پر رواں دواں رہنے کے بجائے بے معنی اور زمانے کی قید میں محصور ہو کر رہ جاتا ہے۔ تاریخ کی معنوی اپیل اس معاشرتی زندگی کو تخلیقی رویوں کی طرف گامزن نہیں رکھ سکتی۔ لہٰذا فرد سے معاشرے تک انسانی زندگی میں توڑ پھوڑ کی وہ صورتیں اور جہتیں ہمارے سامنے آتی ہیں جن پر انسانی زندگی اپنی بنیادی اقدار کو استوار نہیں کر پاتی۔

تاریخ ایک ایسا زاویہ نظر، ایک ایسا علم اور ایک ایسا ذریعۂ علم ہے کہ جس کی وجہ سے انسان صراط مستقیم پر رہتا ہے۔ قوموں اور تہذیبوں کے عروج اور زوال کی کہانیاں اور داستانیں دراصل کسی بھی معاشرے کو راہ راست پر رکھنے کے لیے ضروری ہیں۔

قرآن کریم نے لوگوں کو توحید، رسالت اور دیگر عقائد پر راسخ کرنے اور عمل پیرا ہونے کے لیے تاریخ سے جو مثالیں دی ہیں وہ اس بات کی غماز ہیں کہ انسان کو صراط مستقیم پر رکھنے کے لیے ماضی کے واقعات اور حالات کی تعبیر کو اس کے سامنے رکھا جائے تاکہ معاشرتی زندگی کا امن قائم رکھا جا سکے۔ لہٰذا جب معاشرہ اپنے ماضی سے آنکھیں بند کر لیتا ہے تو مستقبل، جو کہ ویسے ہی ابھی منظر پر نہیں ہے، وہ کیوں کر ہماری نگاہوں کے سامنے آ سکتا ہے۔ یقیناً ماضی سے آنکھیں چرانے والے معاشرے یا ماضی سے عبرت حاصل نہ کرنے والی معاشرتی زندگی یا ماضی سے حال کو کاٹنے والی تہذیبیں مستقبل سے کٹ کر رہ جاتی ہیں۔ ضروری ہے کہ تاریخ سے انسانی معاشرہ اپنی زندگی کے مختلف رویوں میں سبق حاصل کرے تاکہ وہ مستقبل کی خوش آئند جھلک دیکھ سکے لیکن اجتماعی زندگی کے زوال پذیر ہو جانے اور انحطاط کا شکار ہونے کے بعد انسان کا اپنے ماضی سے رشتہ ناتا کمتر اور کمزور پڑ جاتا ہے اور ماضی سے ناتے کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے انسانی زندگی بنیادی اقدار سے محروم ہو جاتی ہے جب کہ بنیادی اقدار، انسانی زندگی کا لازمہ ہیں۔

ابتداءً معاشرے کی شکست و ریخت میں معاشی رویوں کا بنیادی کردار ہوتا ہے۔ دولت کی ریل پیل کی بنا پر معاشرہ جن قبیح برائیوں کا شکار ہوتا ہے، ان میں بتدریج اس قدر اضافہ ہو جاتا ہے کہ انسان کی اخلاقی، مذہبی اور تہذیبی زندگی بھی متاثر ہو جاتی ہے۔ معاشی سطح پر انسان کے انحطاط

کے باعث اس کی مذہبیت اور تہذیبی شناخت اس حد تک متاثر ہو جاتی ہے کہ انسان اپنے مجموعی انسانی ماحول میں نہیں رہ پاتا۔ اگر ہم ظہور اسلام سے قبل کی تہذیبوں کا مطالعہ کریں یا اس کے بعد غیر مسلم تہذیبوں کا مطالعہ ہو تو ہم دیکھتے ہیں کہ یونانی تہذیب ہو، رومی تہذیب ہو، مغربی تہذیب ہو، ہندومت کی تہذیب ہو یا عجمی تہذیب ہو، چاہے وہ ظہور اسلام سے قبل کی تہذیب ہو یا ظہور اسلام سے بعد کی غیر مسلم تہذیب، اس میں کبھی بھی دائمی سکون اور امن کی کارفرمائی نہیں رہتی۔ تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان متذکرہ بالا تہذیبوں میں انسان بحیثیت فرد توڑ پھوڑ کا شکار رہا ہے، اب بھی ہے اور آیندہ بھی اس کے خدشات و امکانات اپنے پورے تناظر میں موجود ہیں کہ انسان کی نفسیاتی، فکری اور داخلی کیفیتیں ٹوٹ پھوٹ کا شکار رہیں گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ معاشروں میں تہذیب کی عمل داری اس سطح پر نہیں ہے کہ جہاں بقول اقبال:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات [۱۲۸]

توحید کے عنوان سے علامہ اقبال یوں گویا ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علم کلام!
روشن اس ضو سے اگر ظلمت کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام!
میں نے اے میر سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
قل ہو اللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام!
آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ
وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام!
قوم کیا چیز ہے، قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام [۱۲۹]

توحید کے معاشرے میں رواج پذیر ہو جانے کی وجہ سے انسانی زندگی کا طبقات پر سے اعتبار اٹھ جاتا ہے اور اگر یہی تصور توحید انسانی تصورات کی آلائشوں سے آلودہ ہو جائے تو انسانی زندگی طبقات کے اندر گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ معاشرے میں مختلف رویے خدائی روپ میں آشکار

ہوتے ہیں۔ ان تازہ خداؤں کے تناظر میں انسان اس حقیقت مطلقہ کے ادراک سے قاصر رہتا ہے جو انسانی زندگی میں امن اور سکون کی داعی ہے اور اس کے تسلسل کا باعث بھی ہے۔ لیکن ان تہذیبوں میں تصورِ توحید کی اپنے مجموعی فکری تناظر میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے معاشرتی زندگی طبقاتی نظام میں بٹ کر فکر کے ایسے زاویوں کو اجاگر کرتی ہے کہ جو انسان پر انسانی ظلم کی داستانیں سناتے ہیں۔ کسی بھی تہذیب یا معاشرے میں جہاں تصورِ توحید اپنے تمام تر رنگوں کے ساتھ جلوہ نمانہ ہو وہاں معاشرہ فاشسٹ رویوں کا عکاس بن جاتا ہے اور ایک انسان کی آمریت، اس انسانی زندگی کے پورے ماحول کو متاثر کرتی ہے۔ لیکن اگر معاشرہ تصورِ توحید سے آشنا ہو اور عمل پیرا بھی تو تاریخ انسانی زندگی کو ایسی جہتوں سے آشنا کرتی ہے کہ انسان لمحۂ موجود میں اپنے ماضی کے ساتھ وابستہ رہتے ہوئے ایک ایسے مستقبل کی خبر لاتا ہے کہ جو دنیا پر امن و سکون کے سویرے طلوع کر سکتا ہو۔ اس کے لیے بنیادی تصور کو سمجھنے اور اسے اپنی انسانی زندگی کے فکری اور معنوی ماحول میں آباد کرنے کے لیے کوشاں ہوتا کہ وہ قرآنی زاویۂ نظر معاشرے کے اندر رچ بس سکے جس سے تاریخ اپنے مجموعی جمالیاتی تناظر میں سامنے آتی ہے اور اس کا سفر صراطِ مستقیم پر ازل سے ابد کی طرف رواں دواں ہوتا ہے اور تصورِ توحید کی نگہداشت اور تصورِ رسالت پر ایمان کے بعد اس کے سفر کو اس کے صحیح جادۂ ہدایت سے منحرف نہیں کیا جا سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک ہم ختم نبوت کی کل تعلیمات پر عمل پیرا نہ ہوں، اس کو اپنی زبان اور دل و جان سے تسلیم نہ کر لیں، ہم تصورِ تاریخ کی معنویت کو بہتر طور پر نہیں پا سکتے۔ ختم نبوت نے انسان کو ایک بہت بڑی آزادی عطا کی ہے۔ اس آزادی نے انسان کے اندر عمل کی تاریخیت کے جبر کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔ اب انسان آزاد ہے۔ اب اس کے پاس ایک مکمل نظامِ حیات ہے اور وہ اب اس نظامِ حیات کی روشنی میں اپنی اچھائی اور برائی کے انتخاب کا حق رکھتا ہے لہٰذا اس پر کوئی جبری قدغن یا پابندی عاید نہیں ہوتی۔ اس ایک نظریے کو تسلیم کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے سے وہ تاریخ کی جکڑ بندیوں اور زمان و مکاں کی ان فریب کاریوں سے آزاد ہو گیا ہے۔ اس کا اس معاشرے اور اس دنیا میں ایک مقام و مرتبہ ہے جسے پیشِ نظر رکھ کر وہ آگے بڑھنے اور عروج حاصل کرنے میں آزاد اور خود مختار ہے۔ انسان کے اصل مقام و مرتبے اور اختیار کے حوالے سے تاریخی حرکت کی تعبیر و تشکیل کو ڈاکٹر برہان الدین فاروقی کچھ یوں واضح کرتے ہیں:

تاریخ واقعی علم (Positive Science) ہے جس کا وظیفہ قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی توجیہ و تعلیل کرنا ہے لیکن اگر تاریخی حرکت کا رخ زوال کی طرف ہو تو تاریخ کے مطالعے سے کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا اور تاریخ کے امام ابن خلدون کی نظر میں بھی تاریخ صرف زوال کی توجیہ کا علم بن کر رہ جاتی ہے۔ تاریخ کے بارے میں یہ ذہن، انسانی استعداد کے زائیدہ نظریات تاریخ کو قبول کرنے اور علم بالوحی کے عطا کردہ تصور تاریخ کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ علم بالوحی کی رو سے انبیائے سابقین کے قصے جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں، ان کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب حق کے غلبے اور اصحاب باطل کی شکست کا یقین راسخ ہو کیوں کہ اصحاب حق اور اصحاب باطل کی کشمکش ہی تاریخی عمل (Historical Process) ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ دعویٰ کہ اصحاب حق ہی غالب رہیں گے، اس لیے صحیح ہے کہ تین کائناتی قوانین (قانون نشو و نما، تاریخی قانون تضاد اور کائناتی قانون سعادت و شقاوت) سے اور ان قوانین کے باہمی ربط ہی سے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ قانون نشو و نما یعنی مقصد کے قریب تر ہونے کا قانون جعلنا لکل نبی عدوا من المجرمین (الفرقان۔ ۳۱:۲۵) ہے۔ پیغمبرانہ دعوت کی کامیابی اس پر منحصر ہے کہ اس کی مزاحمت، جو مجرموں کی جانب سے ہوتی ہے، سے دعوت کامیاب ہوتی ہے۔ اس سے دو گروہ وجود میں آتے ہیں: حزب اللہ اور حزب الشیطان، جن کی کشمکش تاریخی عمل ہے۔ حزب اللہ یعنی اصحاب حق کا غلبہ اس کائناتی قانون سعادت و شقاوت سے متعین ہوتا ہے۔ "قد افلح من زکھا وقد خاب من دسھا" وہ یقیناً فلاح پا گیا، جس کا نفس حرص و لالچ سے پاک ہو گیا کیوں کہ وہ دوسروں کو نشو و نما دے گا اس لیے کامیاب ہوگا اور جس نے اپنے نفس کو حرص و لالچ میں مبتلا رکھا وہ تباہ ہو گیا، کیوں کہ وہ مزعومہ مفاد کی خاطر دوسروں کی نفع بخشی، فیض رسانی اور نشو و نما دینے کو روکے گا۔

اب اگر تاریخی حرکت کا رخ زوال کی طرف ہو اور تاریخ کے مطالعے سے کوئی ولولہ پیدا نہ ہوتا ہو اور تاریخی حرکت کا رخ عروج کی طرف پھیرنا درکار ہو تو ایک ولولہ انگیز نصب العین اختیار کرکے، جس کے شعور کے غیرہ ہو جانے سے زوال ہوا تھا اور اس کو حاصل کرنے کے لیے کائناتی قوانین کے حوالے سے کامیابی کا یقین استوار کیا جائے تو تاریخی حرکت کا رخ عروج میں بدلا جا سکے گا۔ یوں تاریخ واقعی علم کے بجائے غائی علم کے نمونے پر ڈھل سکے گا۔

یہ سب کچھ تبھی ممکن ہوگا جب علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات کا شعور بحال کرکے انسانی علم کو علم بالوحی کی روشنی میں نشو و نما دے کر انسانی علم کے نقص کی تلافی کی جائے۔[۳۰]

❀ ❀ ❀

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام کا نظریۂ تاریخ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۱۸۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۳، ۱۵۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۱۔

5. William. L. Langer, *An Encyclopedia of World History*. Houghton Miffin Company, Boston, 1972.

6. *Encyclopedia Americana*, Vol- 4, Groleir Incorporated Dandbury, Conr ecticut, America, 1982.

7. Mircea Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, McMillan Publishing Company, New York, 1978.

8. *The Hutchison Encyclopedia*. Helicon Publishing Ltd., Oxford, 1994.

9. *The World Book Encyclopedia*. London, Field Enterprises, Educational Corporation, 1966.

10. William Little, *Short Oxford English Dictionary*, Oxford At The Clarendon Press, London, 1968.

11. Herry Shaw, *Dictionary of Literary Terms*. Mcgraw-hill Book Company, New Yark, 1972.

۱۲۔ ولیم ایل لینگر، انسائیکلوپیڈیا تاریخ عالم: ابتدا سے اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر تک، حصہ دوم، ترجمہ و تہذیب: مولانا غلام رسول مہر، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء۔

۱۳۔ اُردو لغت۔ تاریخی اصولوں پر، جلد چہارم، اُردو ڈکشنری بورڈ، کراچی، ۱۹۸۲ء۔

۱۴۔ سید احمد دہلوی، فرہنگ آصفیہ، جلد اوّل، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

۱۵۔ صادق علی گل، ڈاکٹر، سرگزشت تاریخ، پبلشرز ایمپوریم، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۷۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۳۲۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۳۲، ۳۳۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۳۳۔

۱۹۔ ایضاً۔

۲۰۔ صادق علی گل، ڈاکٹر، فن تاریخ نویسی، پبلشرز ایمپوریم، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۴۔

۲۱- ایضاً۔

۲۲- ایضاً۔

۲۳- ایضاً۔

۲۴- ایضاً۔

۲۵- ایضاً، ص ۶۔

۲۶- ایضاً، ص ۷۔

۲۷- ایضاً۔

۲۸- ایضاً، ص ۸۔

۲۹- ایضاً، ص ۱۲۔

۳۰- ایضاً، ص ۱۳۔

۳۱- فرہنگ آصفیہ۔

۳۲- مولوی نور الحسن نیر کاکوروی، نور اللغات، جنرل پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ۱۹۶۹ء۔

۳۳- حضرت مہذب لکھنوی، مہذب اللغات، نامی پریس، لکھنؤ، ۱۹۵۸ء۔

۳۴- ڈاکٹر سید علی رضا نقوی، فرہنگ جامع، فارسی بہ انگلش و اردو، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۳۷۳ھ۔

۳۵- فرہنگ آصفیہ۔

۳۶- نور اللغات۔

۳۷- مہذب اللغات۔

۳۸- فرہنگ آصفیہ۔

۳۹- نور اللغات۔

۴۰- مہذب اللغات۔

۴۱- فرہنگ آصفیہ۔

۴۲- نور اللغات۔

۴۳- مہذب اللغات۔

۴۴- فرہنگ جامع۔

۴۵- فرہنگ آصفیہ۔

۴۶- نور اللغات۔

۴۷- مہذب اللغات۔

۴۸- فرہنگ جامع۔

۴۹- فرہنگ آصفیہ۔

۵۰- نور اللغات۔

۵۱- مہذب اللغات۔

۵۲- فرہنگ جامع۔

۵۳- ایضاً۔

۵۴- فرہنگ آصفیہ۔

۵۵- نور اللغات۔

۵۶- مہذب اللغات۔

۵۷- فرہنگ جامع۔

۵۸- فرہنگ آصفیہ۔

۵۹- عبداللہ خان خویشگی، فرہنگ عامرہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء۔

۶۰- مہذب اللغات۔

۶۱- فرہنگ جامع۔

۶۲- فرہنگ آصفیہ۔

۶۳- نور اللغات۔

۶۴- مہذب اللغات۔

۶۵- فرہنگ جامع۔

۶۶- فرہنگ آصفیہ۔

۶۷- فرہنگ عامرہ۔

۶۸- مہذب اللغات۔

۶۹- فرہنگ جامع۔

۷۰- فرہنگ آصفیہ۔

۷۱- نور اللغات۔

۷۲- مہذب اللغات۔

۷۳- فرہنگ جامع۔

۷۴- فرہنگ آصفیہ۔

۷۵- نور اللغات۔

۷۶- مہذب اللغات۔

۷۷- فرہنگ جامع۔

۷۸- فرہنگ آصفیہ۔

۷۹- نور اللغات۔

۸۰- مہذب اللغات۔

۸۱- فرہنگ آصفیہ۔

۸۲- نور اللغات۔

۸۳- فرہنگ جامع۔

۸۴- نور اللغات۔

۸۵- مہذب اللغات۔

۸۶- فرہنگ جامع۔

۸۷- مولانا عبدالدائم الجلالی، لغات القرآن، مکتبہ حسن سہیل، لاہور، س۔ن۔

۸۸- سید علی اکبر قرشی، قاموس القرآن، دارالکتب اسلامیہ، تہران، ۱۳۵۴ھ۔

۸۹- فرہنگ آصفیہ۔

۹۰- نور اللغات۔

۹۱- مہذب اللغات۔

۹۲- فرہنگ جامع۔

۹۳- فرہنگ آصفیہ۔

۹۴- نور اللغات۔

۹۵- مہذب اللغات۔

۹۶- فرہنگ آصفیہ۔

۹۷- نور اللغات۔

۹۸- مہذب اللغات۔

۹۹- فرہنگ آصفیہ۔

۱۰۰- نور اللغات۔

۱۰۱- مہذب اللغات۔

۱۰۲- فرہنگ جامع۔

۱۰۳- فرہنگ آصفیہ۔

۱۰۴- نور اللغات۔

۱۰۵- پروفیسر بشیر احمد صدیقی، جواہر اللغات، کتابستان پبلشنگ کمپنی، لاہور، س۔ن۔

۱۰۶- فرہنگ جامع۔

107- Mircea Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, McMillan Publishing Company, New York, 1987.

۱۰۸- محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام کا نظریۂ تاریخ، ص۱۹،۲۰۔

۱۰۹- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمت اقبال، علمی کتاب خانہ، اردو بازار، لاہور، س۔ن، ص۳۴۲۔

۱۱۰- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۳۲۳۔

۱۱۱- ایضاً، ص۳۹۹،۴۰۰۔

۱۱۲- اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

۱۱۳- السخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن، الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد یوسف، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص۲۷،۲۸۔

۱۱۴- غلام جیلانی برق، مورخین اسلام، مکتبہ جدید، لاہور، س۔ن، ص۳۱۔

۱۱۵- سید قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، س۔ن۔

۱۱۶- السخاوی، الاعلان بالتوبیخ، ص۵۲۔

۱۱۷- ایضاً، ص۲۹،۳۰۔

۱۱۸- ایضاً، ص۱۱۰۔

۱۱۹- ابن خلدون، علامہ عبدالرحمٰن، مقدمہ تاریخ ابن خلدون، اردو ترجمہ: سید قاسم محمود، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۱۳۱۔

۱۲۰- شبلی نعمانی، علامہ، الفاروق، عظیم اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص۲۳۔

۱۲۱- یحییٰ بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، اردو ترجمہ: ڈاکٹر آفتاب اصغر، مرکزی اردو بورڈ،

لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۲۱-۲۳۔

۱۲۲- تفسیر احسن البیان، اُردو ترجمہ: مولانا محمد جونا گڑھی، دارالسلام پبلشرز، سعودی عرب، ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۳۲۔

۱۲۳- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۳۸۶، ۳۸۷۔

۱۲۴- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، اُردو ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۲۳-۲۲۹۔

۱۲۵- ایضاً، ص ۱۸۸، ۱۸۹۔

۱۲۶- ایضاً، ص ۱۹۰-۱۹۳۔

۱۲۷- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۲۶۵۔

۱۲۸- ایضاً، ص ۳۹۹۔

۱۲۹- ایضاً، ص ۳۸۷۔

۱۳۰- برہان الدین احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۷۹، ۸۰۔

مسلمان مفکرین تاریخ کا تصور تاریخ اور علامہ اقبال

اتفاق و اختلاف

تاریخ ایک بیش بہا اور بے انتہا علم ہے۔ یہ فرد، قوم یا تہذیب، چاہے وہ تہذیب ظہور اسلام سے قبل کی ہو یا بعد کی اور کسی بھی بر اعظم سے متعلق ہو، اس پر اپنا اثر ضرور ڈالتی ہے۔ ایک فرد تاریخ سے اپنے ہونے کا احساس لیتا ہے۔ اس کی شخصی تشکیل اور عرفان ذات کے تمام تر مراحل میں تاریخ کا کردار بہت بنیادی نوعیت کا ہوتا ہے۔

اگر ہم فرد سے قوم کی طرف آئیں تو قوم کی اجتماعی تعمیر و تشکیل کے مختلف عوامل میں تاریخ کا کردار اور اہمیت روز روشن کی طرح عیاں ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں۔ تاریخ عرفان، تعمیر اور رہنے کے احساس سے اس حد تک مملو ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا تصور ممکن نہیں ہوتا۔ تاریخ صرف اس دنیا اور اس دنیا سے متعلق علم کا نام نہیں، بلکہ تاریخ اس زندگی کے ساتھ ساتھ اگلی زندگی کے رویوں سے براہ راست متاثر ہوتی ہے۔ جیسا کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وحی الٰہی کے مطابق علم کا تیسرا ذریعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری اس زندگی میں ہم پر اثر انداز ہونے والے یا ہماری آئندہ زندگی میں وقوع پذیر ہونے والے حالات اور واقعات میں تاریخ کا عمل دخل بہت بنیادی اور اساسی نوعیت کا ہے۔ اس زندگی کے بنیادی معاملات کا تاریخ کے ساتھ تعلق، ہماری اگلی زندگی کے حالات و واقعات اور اسباب و عوامل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔

کسی بھی مذہب میں دینی عقائد کے اپنے اصل اور حقیقی متن کے ساتھ وقوع پذیر ہونے میں تاریخ کے کردار سے انکار ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ سیرت رسولؐ اور احادیث رسول مقبولؐ کو جس طرح سے مسلمانوں نے محفوظ رکھا ہے اور جرح و تعدیل کا جو نظام اور علم قائم کیا ہے، اسماء الرجال کے جو اصول وضع کیے ہیں اور روایت و درایت کی جو تعبیریں

ہمارے سامنے آئی ہیں، ان میں تاریخ، ان علوم وفنون کے ساتھ التزامی حیثیت سے دکھائی دیتی ہے۔ علامہ راغب الطباخ نے اسلامی تاریخ نویسی کے ابتدائی نقوش اور اصول وضوابط پر کچھ یوں روشنی ڈالی ہے:

رہا اسلام میں تاریخ کا معاملہ، تو اس کی ابتدائی نوعیت یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مغازی اور آپؐ کے سرایہ کو سینوں میں محفوظ رکھنے کا بڑا اہتمام فرماتے اور اپنی اولاد کو بھی انھیں یاد کرنے کی تاکید کرتے رہتے اور اسی کے ساتھ وہ ان (اولاد) کو جاہلیت کے وقائع واحوال یاد کرنے کی ترغیب دیا کرتے، نیز انھیں (صحابہؓ اور ان کی اولاد کو) خلفائے راشدینؓ کے زمانے کی فتوحات کے حفظ وضبط کا بھی خاص خیال واہتمام تھا۔

پھر تابعین بھی صحابہؓ کے نقش قدم پر چلے، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے حکم سے حدیثیں مدون کیے جانے کا زمانہ آیا اور اس زمانہ میں اس کام کے لیے جسے اٹھنا تھا، وہ اٹھا، پھر جب ان محدثین نے یہ دیکھا کہ حدیث کے نام سے وہ باتیں بیان کی جارہی ہیں، جو حدیث نہیں ہیں، تو انھوں نے وضع وکذب کا سدباب کیا جاتا اور صحیح طرح سے موضوع کو چھانٹ کر الگ کردینا ضروری سمجھا، لہٰذا انھوں نے لوگوں (راویوں) کے حالات کی چھان بین شروع کی اور ان کی عدالت، ان کے ضبط وحفظ، ان کے ثقہ ہونے کی تحقیق کرنے میں وہ لگ گئے، چنانچہ راویوں کے نام، ان کی ولادت، ان کے وطن، ان کی وفات اور ان کے سارے احوال کو باضابطہ مرتب ومدون کرڈالا۔

پھر اس سے زیادہ وسیع کام، یعنی عام واقعات واخبار کی تدوین کے لیے بھی سند کا اہتمام کیا جانے لگا۔ یہاں تک کہ اشعار بھی سند سے بیان کیے جاتے، چنانچہ ابن جریر کی تاریخ اور اغانی وغیرہ کی کتب متقدمین سے تم پر یہ بات واضح ہوجائے گی۔

پھر اس کے بعد ان میں سے جنھوں نے کتابیں تالیف کیں، ان کے ضبط وحفظ، ان کی عدالت اور ان کے فضل وکمال کے دیکھ لینے پر اکتفا کی گئی، تو ان مولفین میں سے جو عدالت سے متصف، ضبط وحفظ کے مالک اور فضل وکمال سے بہرہ مند تھے، ان کی تالیفات مقبول ہوئیں اور ان تالیفات کے مشمولات اعتماد کے مستحق قرار پائے، جیسے ابن اثیر، یاقوت، ذہبی، ابن کثیر، حافظ ابن حجر، بدر الدین عینی اور ابن خلدون وغیرہم۔[۱]

ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اخبار الطوال کے اُردو ترجمے کے لیے ایک ضمیمہ تحریر کیا تھا۔ اس کے زیرِ نظر اقتباسات عالمی تاریخ نویسی کے رجحانات اور مسلمانوں کی تاریخ کے میدان میں خدمات کے حوالے سے بہت اہمیت کے حامل ہیں، ملاحظہ کریں:

جیسا کہ اشپنگلر نے اب سے صدی بھر پہلے اعتراف کیا تھا، حق و باطل میں امتیاز کے لیے قانون شہادت انسانی سماج میں بہت عرصے سے پایا تو جاتا ہے، لیکن سابق میں وہ صرف عدالتوں میں برتا جاتا تھا، مسلمان ہی وہ پہلی قوم ہیں، جنھوں نے قانون شہادت کو تاریخ پر بھی منطبق کیا تا کہ ہر ہر تاریخی واقعے کے ایک، دو، تین چشم دید اور گوش شنید گواہ مل سکتے ہیں، ان کے بیان کی اساس ہی پر اس واقعے کو نقل کیا جائے۔ اس طرح تاریخ، افسانوں کی جگہ، قابل اعتماد حقائق کا مجموعہ بن گئی، اور ہر ناظر کے لیے اس کا موقع رہا کہ بیان شدہ ماخذوں کو پرکھ کر خود مولف کے خلاف بھی رائے قائم کر سکے۔ مسلمانوں نے ہر ہر واقعے کی ''مکمل'' سند پیش کرنی ضروری قرار دی، یعنی حادثے کو بر موقع معلوم کرنے والے سے لے کر مولف کے زمانے تک کے سارے درمیانی وسائل، روایت اور واسطہ ہائے خبر رسانی صراحت سے بیان ہوں۔ تاریخ کا یہ بلند معیار، حق یہ ہے کہ آج بیسویں صدی میں بھی کسی اور متمدن قوم میں نہ آ سکا...... دوسری اہم خدمت مسلمانوں نے تاریخ کی یہ کی کہ اس کو مینڈک کے کنویں اور گرگٹ کی باڑ کی جگہ ایک انسانیت کے شایان شان اور عالم گیر چیز بنایا۔ ان سے پہلے کی قوموں کو بھی تاریخ سے دلچسپی تھی لیکن تنگ نظری اتنی تھی کہ اپنے سوا گویا دنیا میں کسی اور ملک کا وجود ہی نہیں۔ تاریخ کو ابتدائے آفرینش سے شروع کرنا، پھر اولین انسان حضرت آدمؑ سے لے کر (اپنے اپنے وسائل اور امکانات کے مطابق) دنیا کی ساری قدیم اور ہم عصر قوموں کے حالات کو بیان کرنا، یہ مسلمانوں نے شروع کیا۔ یہ اس حقیقت کو یاد دلاتا تھا کہ بنی آدم اعضائے یک دیگرند۔ بین الاقوامی عمل و ردعمل سے تاریخی دھارا جس جس جگہ رخ بدلتا ہے، اس کو سمجھنے کا موقع ملنے لگتا ہے۔ یہ کوئی اتفاقی واقعہ نہ تھا، اسلامی تعلیم کے باعث اس کے سوا ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ اسلام میں خدا ''رب بنی فلاں'' نہیں بلکہ ''رب العالمین'' کہلاتا ہے۔ پیغمبر ''فلاں گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں'' کے لیے نہیں ''کافۃ للناس'' اور ''رحمۃ للعالمین'' ہوتا ہے۔ عالمگیر تاریخوں میں رشید الدین بن فضل اللہ کو بڑی اہمیت حاصل رہے گی کہ اس نے خلفا کے ساتھ پوپوں، سلاطین کے ساتھ پیغمبروں، مسلمانوں کے ساتھ رومی، بیزنطینی، ہندی، چینی، ایرانی، تورانی، غرض دنیا کی لکھی ہوئی تاریخوں سے اقتباس کر کے بیان کیے ہیں، یہ ذرا بعد کی چیز ہے، اس سے قبل طبری (وفات ۳۱۰ھ) نے بھی اپنے محدود تر وسائل سے ایسی ہی کوشش کی تھی۔ لیکن دینوری (ف ۲۸۲ھ) کا زمانہ تو اس سے بھی پہلے کا ہے۔ اس طرح دینوری کو ان اولین مولفوں میں شمار کرنا پڑتا ہے، جنھوں نے تاریخ میں عالم گیریت پیدا کی اور عالم گیریت والی قوم کے شایان شان بنایا۔

الاخبار الطوال سے قطع نظر، دینوری کو ایک اور اہمیت حاصل ہے۔ اسلام سے قبل یونانیوں نے نباتیات کو کافی ترقی دی تھی۔ لیکن ان کی شہرۂ آفاق کتابوں کے عربی ترجمے سے بھی قبل دینوری نے چھ ضخیم جلدوں میں ایک نباتیاتی انسائیکلوپیڈیا لکھا تھا اور زلبربرگ وغیرہ مغربی مولف بھی اب تسلیم کرتے ہیں کہ یونان کے ہزار سالہ علم کا نتیجہ، مسلمانوں کے دو سو سالہ علم کے مقابلے میں پھیکا پڑ گیا۔ لیکن نباتیات سے بحث کا محل دوسرا ہوگا۔ نکلیر نے تاریخ طب عربی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یونانی تراجم کے شروع ہونے سے بھی پہلے مسلمانوں کے علم کی یہ ترقی غالباً جندیسابور کے ایرانی مدرسہ طب کی رہین منت ہوگی۔ لیکن یہ مدرسہ دینوری کی ولادت سے دو ڈھائی سو سال پہلے بند ہو چکا تھا، اس لیے کسی بیرونی تاثیر کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔

علامہ سخاوی کی کتاب الاعلان بالتوبیخ کے مقدمے میں سید محمد یوسف علمی تاریخ کی مسلمانوں کے ہاں علوم حدیث کے حوالے سے اہمیت واضح کرتے ہوئے دیانت و امانت کے اعلیٰ معیارات پر کچھ یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

الغرض مسلمانوں نے بڑی ہی ٹھوس بنیادوں پر علم تاریخ کی شاندار عمارت قائم کی۔ یہ بنیادیں وہ ہیں جو عقل کے نزدیک پوری طرح قابل اعتماد ہیں اور دیانت و امانت کے اعلیٰ معیار پر پوری اتری ہیں۔ جو جذبہ اس عمارت کی تعمیر میں کارفرما تھا وہ دین کے تحفظ کا جذبہ تھا۔ اسی وجہ سے تاریخ کے سر پر تادیر علوم حدیث کا سایہ رہا۔ مسلمانوں کو حقیقت اور واقعے سے ایسا شغف رہا کہ ان کا ادب بھی صدیوں تک قصہ و خرافات کے بجائے تاریخ سے وابستہ رہا، اور جب بھی تاریخ میں قصہ و خرافات کا رنگ آیا تو اسے شدید نفرت سے مٹا دیا گیا۔ ''قصاص'' کے خلاف نہ صرف تادیبی بلکہ تعزیری کارروائیاں عمل میں آئیں۔ خبر اور اس کی روایت کے اعلیٰ معیار کو شدت کے ساتھ برقرار رکھتے ہوئے جہاں تک ترتیب و تصنیف کا تعلق ہے، کوئی ممکن صورت ایسی نہیں، جسے مسلمانوں نے نہایت سلیقے سے نہ آزمایا ہو۔ مسلمانوں کی علمی برتری کے بالکل آخری دور میں ابن خلدون نے تاریخ کے مواد کی چھان بین کی ضرورت جتائی اور اس سے بھی بڑھ کر واقعات کے اسباب و علل ڈھونڈنے کی نئی راہ دکھائی۔ لیکن ابن خلدون کے جلد ہی بعد تنزل و ادبار کا اندھیرا کچھ ایسا چھایا کہ نئی راہیں نکالنا تو درکنار، پرانی ڈگر پر چلنا بھی دشوار ہو گیا۔

ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی نے بھی حدیث کے ضمن میں بحث کرتے ہوئے متن، سند اور اسماء الرجال کے علم کی مسلمانوں کے ہاں تشکیل و تہذیب پر قرآن کی روشنی میں بڑی مدلل مگر مختصر بحث کی ہے، وہ رقم طراز ہیں:

اسلام کے بنیادی مآخذ میں حدیث کی اہمیت محتاجِ وضاحت نہیں۔ حدیث دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے، متن اور سند۔ حفاظِ حدیث، احادیث کے متون کو مع اسانید حفظ کرتے تھے اور راویوں کے حالات، تاریخ ولادت و وفات اور کن کن لوگوں سے ان کی ملاقات اور سماع ثابت ہے، یہ سب امور لکھ لیے جاتے تھے تا کہ ہر راوی کے صدق و کذب کا جائزہ لیا جا سکے۔ اسی لیے علم اسماء الرجال کو نصف علم حدیث قرار دیا گیا ہے اور باقی نصف متون حدیث کو، چوں کہ قرآن حکیم نے بدوں تحقیق کسی بات کو مان لینے سے منع فرمایا ہے۔ یا ایھا الذین امنوا ان جآء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم ندمین اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے روایت حدیث میں احتیاط کا حکم ان الفاظ میں دیا: من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

اس امر کے پیش نظر علمائے اسلام اور بالخصوص محدثین نے اسناد کو بہت اہمیت دی۔ ابن مبارک کہتے ہیں: "الاسناد من الدین، لو لا الاسناد لقال من شاء ما شاء" نیز انھوں نے کہا جو شخص بغیر اسناد کے دینی امور پر بات کرتا ہے گویا وہ بغیر سیڑھی کے چھت پر چڑھنا چاہتا ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں، اسناد اہل ایمان کا ہتھیار ہے، وہ شخص کیسے لڑ سکتا ہے، جس کے پاس ہتھیار نہ ہو...... اور امام شافعی کہتے ہیں، اسناد کے بغیر احادیث جمع کرنے والا رات کو لکڑیاں اکٹھی کرنے والے کی طرح ہے، عجب نہیں بے خبری میں ایسا گٹھا اٹھا لے، جس میں سانپ ہو، چنانچہ اسناد کی جانچ پرکھ کے لیے فن جرح و تعدیل وجود میں آیا، جس کی بدولت بقول شپرنگر پانچ لاکھ افراد کے حالات محفوظ ہو گئے۔ سب سے پہلے رواۃ کی جرح و تعدیل پر یحییٰ بن سعید القطان (م ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) نے کتاب لکھی اور ان کے بعد بہ کثرت اس موضوع پر کتابیں لکھی گئیں۔[۲]

عالم اسلام کے نامور عالم اور مورخ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے قانون شہادت و ثبوت کے تاریخ پر اطلاق کے حوالے سے مسلمانوں کی اولیت پر اظہار خیال کیا ہے، ان کے درج ذیل اقتباس میں اسلامی تاریخ نویسی کے امتیازات ذرا اور نکھر کر سامنے آ رہے ہیں:

شپرنگر کو رشک تھا کہ قانون شہادت و ثبوت کا اطلاق تاریخ پر مسلمانوں سے پہلے کسی قوم نے نہ کیا۔ مسلمان مولفوں کی لکھی ہوئی تاریخیں "مستند" واقعات کا مجموعہ ہوتی ہیں، یعنی پہلے سند بیان ہوتی ہے کہ چشم دید اور بر سر موقع حاضر گواہ سے لے کر مولف تک واقعے کی نقل نسل بہ نسل کن لوگوں نے کی، پھر چند لفظی یا چند سطری واقعہ بیان ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسری سند شروع ہوتی ہے، تا کہ کوئی مزید واقعہ بیان ہو اور ساری کتاب اس طرح سیکڑوں بلکہ ہزاروں اسانید

کے ساتھ بیان شدہ واقعات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی بہترین تاریخ وہ سمجھی جاتی ہے، جس میں ہر واقعہ کا حوالہ دیا جائے، لیکن ہر واقعے کے لیے حوالے کے حوالے جو مولف سے لے کر چشم دید شاہد تک بیان ہوں...... اتنا استیعاب، اتنے مکمل حوالے مسلمانوں کے سوا کسی قوم کے لٹریچر میں نہیں ملتے۔ مسلمانوں کے ہاں وہ تاریخ کم قابل اعتماد سمجھی جاتی ہے، جس کا مولف صرف کتابیات پر اکتفا کرے اور چند راویوں کا نام لے کر پھر یہ کہہ دے کہ "میں نے ان سب کے بیانات سے مختلف فقرات یہ مربوط تفصیل مرتب کی ہے۔" اور بعض کے بیانات میں کچھ تفصیل ہے تو دوسروں کے ہاں کچھ اور تفصیل اور یہ بتائے کہ کون سی تفصیل کس ماخذ کی ہے۔[۳۵]

حدیث کا ہم تک اپنے مجموعی حوالے سے مثلاً: لفظی، معنوی، فکری و تہذیبی اعتبار سے پہنچنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی تہذیب میں تاریخ کی اہمیت بہت بنیادی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ صرف حالات اور واقعات، بادشاہوں کے عروج وزوال کی داستان اور شب و روز کی آمد و رفت کا تذکرہ نہیں ہے۔ اگر یہ محض مذکورہ اعمال و افعال کا تذکرہ نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ یہ ان سے بڑھ کر اور بلند تر سطح پر کسی اور ایسے علم کا نام ہے، جو دینی عقائد کو مختلف ادوار میں تازہ رکھتا ہے اور انھیں آنے والی نسلوں تک منتقل کرتا ہے۔ اس انتقال کا سبب تاریخ ہے، لہٰذا ہمارے دینی عقائد کی ترویج اور اشاعت میں تاریخ کی وہی اہمیت ہے، جو جسم انسانی میں روح کی۔ زندگی کے مختلف احوال و آثار یا ان کا طرز زندگی یا مختلف مجالس میں فرمائی گئی گفتگو میں یا تبلیغ اسلام کے لیے ان کے مختلف طریقے یا ان کی زندگی کے مختلف مواقع پر نشست و برخاست اگر تاریخ میں محفوظ نہ ہوتی تو ہم قرآن کی تعلیمات سے اس طرح اخذ و استفادہ نہ کر سکتے، جس طرح آج کر رہے ہیں اور آئندہ آنے والے مسلمان کرتے رہیں گے۔ اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ رسول کائنات کی زندگی کے وہ رویے، جن سے قرآن کو سمجھنے میں ہمیں مدد ملتی ہے، انھیں تاریخ نے اپنے دامن میں سمویا اور ہر عہد اور دور میں آنے والے مسلمانوں تک اس کے مجموعی فکری اور معنوی تناظر میں پہنچایا۔ ان حوالوں سے تاریخ محض حالات اور واقعات کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس سے کہیں اوپر کی اور بلند تر سطح پر ایک ایسے علمی رویے اور سرچشمے کا نام ہے کہ جس کی وساطت سے ہم اپنے دینی عقائد کی بہتر تفہیم کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔

اگر تاریخ ہماری زندگی، ہمارے دینی عقائد و شعائر، ہمارے تہذیبی رویوں کی نمود اور نشوونما میں بنیادی اہمیت کی حامل ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی

پر بھی یہ کس قدر اثر انداز ہوگی۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے تصور توحید، تصور آخرت کی اسلامی تہذیب و ثقافت میں اہمیت اور اثرات کو کچھ یوں اجاگر کیا ہے:

تیسرا اہم پیمانہ جس سے اسلامی تہذیب و ثقافت کا مزاج متعین ہوتا ہے، ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے۔ مختصر لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام زندگی کو امتزاج عناصر کا کرشمہ قرار نہیں دیتا اور نہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جہاں یہ کارخانہ بگڑا، زندگی کا شیرازہ بکھرا، انسانی انا ختم ہوئی اور اس کی وہ تمام تہذیبی و تخلیقی کوششیں رائیگاں گئیں، جن کے بل پر اس کائنات کی گہما گہمی اور رونق قائم ہے۔ اس زاویہ نگاہ کے برعکس اسلام اس رائے کا حامی ہے کہ زندگی کائنات کی اصل ہے۔ زندگی اس عالم کی روح ہے اور امتزاج عناصر کا قصہ اسی روح، اسی اصل کا نتیجہ ہے۔ برگساں کی ہم نوائی میں اقبال نے بہت ٹھیک کہا ہے کہ یہ سعی نفس کی کارفرمائی ہے کہ اس سے مختار وجود میں آئی۔ ورنہ مختار تخلیق نفس کا سبب نہیں ہوسکتی۔ اسی حقیقت کو منطق کی خشک زبان میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جسم انسانی کی ترکیب وضاحت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ زندگی کی طرف طرازیاں علت ہیں اور جسم معلول...... اسلام کا فلسفہ حیات یہ ہے کہ انسانی تخلیق کا مقصد ابھی پورا نہیں ہوا۔ اسے عبودیت کی راہوں میں آگے بڑھنا ہے اور موت کے علی الرغم ترقی کرنا اور صفات الٰہی کی روشنی میں اپنے سفر و سلوک کو جاری رکھنا ہے تاکہ نقص، گناہ اور تضادات کے اس چکر سے رہائی پا کر زندگی کا چہرہ زیبا اور نکھر سکے اور جمال و کمال کی ان نعمتوں سے بہرہ مند ہوسکے، جو اس کا حقیقی مقدر اور نصب العین ہیں۔ یعنی اس فانی اور زمانی انسان کو ابھی ابدیت کے مزے لوٹنا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے توحید کے بعد جس عقیدہ کی بار بار تلقین کی وہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے...... ہم اس مرحلہ میں صرف یہ کہیں گے کہ خود زندگی کی اپنی فطرت، دوام، تسلسل اور ارتقا چاہتی ہے۔ موت، ارتقا کا محض ایک مرحلہ ہے۔ جس کا تعلق زندگی کے مادی پہلو سے ہے اور زندگی کا جو پہلو اللہ تعالیٰ کے فیوض ابدیت سے وابستہ ہے، اس کو نہ فنا سے واسطہ ہے اور نہ موت سے کوئی خدشہ...... موضوع کی موزونیت کے پیش نظر ہمیں یہاں محض یہ بتانا ہے کہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہمارے تہذیبی رجحانات کو کیوں کر متاثر کرتا ہے اور کس طرح ان کے لیے نئے سانچے اور نئی سمتیں فراہم کرتا ہے۔ ایمان بالآخرۃ کے تصور سے زندگی کے چلن میں تین واضح تبدیلیاں ابھرتی ہیں۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایمان بالآخرۃ کی وجہ سے روزمرہ کی اجتماعی تگ و دو میں تین نمایاں عناصر کا اضافہ ہوتا ہے:

۱۔ تقدیس حیات

۲- انحصار و توازن

۳- پاکیزگی اور محاسبہ کا احساس۔[۲]

اسلامی زندگی یا اسلامی تہذیب سے وابستہ انسانی زندگی دو دنیاؤں کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس زندگی کو عمل کی زندگی کہا گیا ہے اور اگلی زندگی کو اس عملی زندگی کا نتیجہ۔ انسان اس زندگی میں جس طرح کا عمل کرتا ہے، اگلی زندگی میں اسے اسی طرح کے نتیجے سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ جہاں اچھائی کرنے والا اگلی دنیا میں جزا سے ہم کنار ہوگا، وہاں برے اعمال کا حامل شخص اگلی زندگی میں سزا سے نہیں بچ سکتا۔ یہ تاریخ کا ایک سلسلہ ہے، جو پیدائش سے لے کر موت تک اور موت کے بعد عالم برزخ سے ہوتا ہوا عالم میزان کی طرف رو بہ سفر رہتا ہے۔ اس لیے تاریخ، اسلامی تہذیب میں محض حالات و واقعات تک محدود نہیں رہتی، بلکہ فرد کی زندگی اور فرد سے اجتماعیت تک کے تمام ماحول میں اس کا عمل دخل بنیادی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔

تاریخ انسان کی دونوں دنیاؤں میں اثر انداز رہتی ہے۔ عمل کی اس زندگی میں تاریخ کا رویہ سخت بھی ہو سکتا ہے، لیکن اس سختی میں جبر کی صورت متشکل نہیں ہوتی، بلکہ یہاں پر بھی انتخاب کا زاویہ پیش نظر رہتا ہے۔ انسانی زندگی میں تاریخ کی اہمیت و افادیت کچھ اس طرح کی ہے کہ جیسے انسانی زندگی میں تقدیر جس طرح تقدیر محض جبریہ اور قدریہ، اقدار کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بلکہ اس کے درمیان میں نقطۂ اتصال ہے، جسے ہم انتخاب سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح کی صورتیں ہمیں تاریخ میں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ تاریخ، انسانی زندگی کے مختلف رویوں کا ماخذ بھی ہے اور اس کے زندگی بھر کے اعمال و افعال کا نچوڑ بھی۔ یہ اولاد آدم کا وہ ورثہ ہے، جو ہبوط آدم سے اب تک ہماری زندگی کو متاثر کرتا چلا آرہا ہے۔ اس اثر پذیری میں بعض واقعات مکرر رونما ہو سکتے ہیں اور بعض صرف ایک بار رو بہ عمل آتے ہیں۔ تاریخ اپنے آپ کو دوہرا بھی سکتی ہے اور اگر نہ بھی دوہرائے تو بھی ازل سے ابد کی طرف رواں دواں ضرور ہے۔ اس میں انسان کے لیے بے شمار ایسے رویے موجود ہیں، جن سے اپنی زندگی کو اس دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔

تاریخ کے فوائد کی طرف آئیں تو یہ عبرت اور تنبیہات سے بھری پڑی ہے اور انسان کی سرشت کے ان نفسیاتی رویوں کے ساتھ ہم آہنگ ہے، جن سے انسان کے داخلی معاملات کی تعمیر اور تہذیب ہوتی ہے۔ جو آدمی تاریخ کی اس حیثیت سے باخبر ہو جاتا ہے اور جس قدر باخبر

ہو جاتا ہے، وہ تاریخ کے علمی اور فکری رویوں سے اسی قدر زیادہ استفادہ کرتا ہے یا کر سکتا ہے۔ جو آدمی تاریخ سے جس حد تک کم متاثر ہوتا ہے یا کم باخبر ہوتا ہے، اسی طرح اس زندگی میں اور آئندہ زندگی میں، وہ زندگی کی فنا پذیری یا زندگی کے جاودانی رویوں سے بھی کم آگاہ ہوگا۔ اگر ہم اس حوالے سے دیکھیں تو علامہ اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے، اس میں بھی تاریخ کے یہ رویے بہت واضح طور پر جھلکتے دکھائی دیتے ہیں۔ کوئی آدمی اس وقت تک عرفان ذات یا علامہ اقبال کی زبان میں خودی کی تشکیل اور اس کے استحکام سے ہم کنار نہیں ہو سکتا، جب تک تاریخ کے اوراق اس پر منکشف نہیں ہو جاتے۔ تاریخ انسان کو زندہ رکھتی ہے اور انسان تاریخ کو۔ تاریخ کا اثر عالم اور جاہل دونوں طبقوں پر ایک سا ہوتا ہے۔ عالم، تاریخ سے استفادہ کرتا ہے اور تاریخ، عالم سے استفادہ کرتی ہے۔ عالم یا کوئی بھی اپنے میدان کا کامل انسان تاریخ کی جبریت کو ختم کر کے خود تاریخ بن جاتا ہے۔ وہ صرف اپنے زمانے میں ہی نہیں زندہ رہتا بلکہ کوئی بھی زمانہ اس کے وجود سے خالی نہیں ہوتا۔ جاہل اس لیے بقائے جاودانیت سے ہم کنار نہیں ہو سکتا کہ وہ تاریخ کی معنویت سے آگاہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ جو فرد تاریخ کے عمل کے اندر جس قدر گہرائی میں جا کر، جس قدر غور و فکر کرتا ہے، اسی قدر وہ زندگی اور زندگی کے بعد کے رویوں میں جاودانیت سے ہم کنار ہو سکتا ہے۔ بقا اور ہمیشگی تاریخ سے وابستہ ہے۔ جو آدمی اس حوالے سے باخبر رہنے اور واقفیت حاصل کرنے میں جس قدر کوشاں رہتا ہے، اسی قدر بقا کی زندگی سے مستفید ہو سکتا ہے۔ گویا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ فنا پذیری تاریخ سے بے خبری کا نام ہے اور جاودانیت تاریخ سے آگاہی کا۔ تاریخ ہر فرد پر یا ہر قوم اور تہذیب پر اپنے آپ کو منکشف نہیں کرتی۔ جن افراد پر یا جن قوموں اور جن ملتوں یا جن تہذیبوں پر تاریخ نے اپنے آپ کو منکشف کیا اور اپنے راز کھولے، وہ کسی ایک زمانے تک محدود نہیں رہے یا نہیں رہیں۔ ان افراد، قوموں، ملتوں اور تہذیبوں کی جاوداں زندگی تمام ادوار پر اثر انداز ہوئی اور تمام حوالوں کو محیط رہی۔ اس لیے کہ وہ فنا پذیری کے اس عمل سے نکل کر بقا کی ان منزلوں کے راہی ہوئے، جنھیں علامہ اقبال نے تعمیر خودی کے مختلف مراحل سے گزارنے کے بعد ہمیشگی کی زندگی کی نوید سنائی۔

علامہ اقبال کے چند شعر ملاحظہ کیجیے:

جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں ہے

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا[۹]
نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر[۱۰]
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے[۱۱]

کوئی بھی فرد احکامِ الٰہی کی اطاعت اور ضبطِ نفس سے گزرنے کے بعد خلیفۃ اللہ کے منصب سے سرفراز ہو سکتا ہے تو اسی طرح تاریخ کی جبریت کا لبادہ اتار کر کوئی بھی فرد فنا پذیری سے ہٹ کر جاودانیت کی منزل کا راہی بن سکتا ہے۔ تاریخ میں ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ جہاں پر بھی، جس فرد نے بھی، تاریخ کی اہمیت کو سمجھا اور اپنے آپ کو اس سے باخبر رکھا، تو اس کے نتیجے میں تاریخ نے اس کو زندہ کر دیا اور وہ اپنے زمانوں سے اٹھ کر دوسرے زمانوں میں بھی اسی طرح سے ممتاز و نمایاں رہا، جیسا کہ وہ اپنے زمانے میں تھا۔ دراصل اسلام انسان کا باطن تبدیل کرنے کا خواہاں ہے۔ اس حوالے سے عبدالحمید صدیقی لکھتے ہیں:

> Islam does not envisage any change and Transformation in human society merely by economic or physical forces. It is a change in the inner being of man that crystalizes itself in a change in the external conditions of history may be rightly called as the moral interpretation of history for it treats man as a moral being. The external circumstances affect his life but the deciding factor is his own inner being which can either lead him to the path of glory by developing God-consciousness and conforming it activities and behaviour to it or to ruin or destruction by his abortive effort to overcome his insecurity by his own power to hide the finiteness of his intelligence by pretensions of omniscience, in short his inclination to install himself as his own Lord.[11]

جب ہم ہبوطِ آدم کے بعد، اب تک کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اولادِ آدم کی اس تاریخ میں جو لوگ بھی جاوداں رویوں سے ہم کنار ہوئے، ان کی زندگی، فکر اور کارناموں کے مطالعے کے بعد یہ بات ہمیں معلوم اور محسوس ہوتی ہے کہ وہ افراد فکر کی اس بلندی تک پہنچے، جو تاریخ کے مختلف دھاروں سے پھوٹتی ہے اور انسانی زندگی، حرکی توانائی کو روبہ عمل رکھتی ہے، جس سے کوئی بھی فرد اپنی انفرادی سطح سے اٹھ کر اپنے اجتماعی رویوں کی معیت میں ملتا ہوا مختلف زمانی اور مکانی حدود اور قیود سے آگے نکل جاتا ہے۔

فلسفہ جن سوالوں کے جواب تلاش کرتا رہا ہے، ان کا بنیادی تعلق علم کلام کے مسائل سے بھی ہے اور تاریخ انسانی سے بھی۔ یونان میں مختلف ادوار میں مختلف فلاسفہ نے ان سوالوں کے جو حل یا جواب تلاش کیے ہیں، ان میں مختلف مذاہب کی بچی کھچی الہامی تعلیمات کا عکس اور پرتو بھی ملتا ہے اور ان فلاسفہ کی بنیادی سوچ بھی دکھائی دیتی ہے۔ ان سوالوں کے جواب تلاش کرنے میں انھوں نے خارجی اور معروضی رویے بھی اختیار اور استعمال کیے ہیں اور داخلی اور موضوعی حوالوں کا تناسب بھی وہاں دکھائی دیتا ہے۔ سقراط ہو، افلاطون ہو، ارسطو ہو یا نوفلاطونی فلسفے کے دیگر فلاسفہ ہوں یا پھر ان سب سے بھی قبل فیثا غورث ہو، ہیراقلیطیس ہو، انیگزیمینڈر ہو، انیگزیمینز ہو یا تھیلیز ہو (جو کہ فلسفے کا بانی ہے) تمام لوگوں کے ہاں اپنی اپنی سطح پر مختلف سوالات کی تفہیم میں جو بنیادی رویہ کار فرما رہا ہے، وہ مذہبی سے زیادہ تاریخی ہے۔

ان فلاسفہ کی تعلیمات میں مختلف مذاہب کی تعلیماتی اور تبلیغی سرگرمیوں کا اثر بھی موجود ہے اور اس سے کسی سطح پر انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان کے استدلال کی روشنی، تاریخ کے مظاہر سے پھوٹتی ہے۔ یہی وہ بنیادی سوالات ہیں جو یونان نے اٹھائے تھے کہ:

خدا کیا ہے؟
اس کی توحید کا کیا مطلب ہے؟
یہ دنیا کیسے پیدا ہوئی؟
مادہ حادث ہے یا قدیم؟
انسان کیا ہے؟
انسان، کائنات اور خدا کے درمیان کیا تعلق ہے؟
کائنات کی افضل ترین شے کون سی ہے؟
ازل کیا ہے؟
ابد کس کو کہتے ہیں؟
زندگی اور موت کیا ہیں؟
حیات فانی اور حیات دوام کے مسائل کیا ہیں؟
قیامت کیا ہے؟
قیامت کب اور کیسے قائم ہوگی؟

انسان کی دنیاوی اور اخروی زندگی کے رویے کیا ہیں؟
کیا ہو سکتے ہیں اور کیا ہونے چاہییں؟

ان اور ان جیسے کئی اور سوالوں کے جواب فلاسفہ ڈھونڈتے رہے ہیں۔ یہی وہ سوالات ہیں جو بالعموم مابعد کی فلسفیانہ زندگی میں مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے فلسفیوں اور مفکروں کو درپیش رہے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی ادوار میں خاص طور پر عباسی دورِ حکومت میں یونان کی اکثر و بیشتر کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان تراجم کے سبب یونان کا علمی و فکری سرمایہ اسلامی تہذیب میں داخل ہو گیا۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان تمام سوالوں کے جوابات کی بنیاد مذہبی رویوں پر تھی، لیکن استدلال اور دلائل و براہین کا جو سلسلہ تھا، وہ تمام انسانی تاریخ سے متعلق تھا۔ انھوں نے ان سوالوں کے جواب ڈھونڈنے میں داخلی سے زیادہ خارجی جب کہ مذہبی اور کلامی معاملات سے زیادہ تاریخی اور مادی رویوں سے اخذ و استفادہ کیا۔ ان کے نزدیک تاریخ کی وہ معنویت نہیں تھی، جو ظہورِ اسلام کے بعد اسلام کے مختلف مفکرین کے ہاں متشکل ہوتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، بلکہ ان کے ہاں تاریخ کی بنیادی معنویت، مادی اسباب و عوامل سے پھوٹتی ہے۔ اسلام نے فکر کے اس بنیادی زاویے کو شکست و ریخت سے دوچار کر دیا۔ آیت اللہ مرتضیٰ مطہری تاریخ اور مادیت کے حوالے سے یوں استدلال کرتے ہیں:

تاریخی مادیت کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ اور ہر اخلاقی نظام چوں کہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کا نتیجہ ہے اور اپنی مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے، لہٰذا اس کی اپنی کوئی مطلق حیثیت اور ساکھ نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آ جاتی ہے، جو جبری اور ناگزیر ہوتی ہے تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنی افادیت کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔

اس بنا پر تاریخی میٹریالزم بھی، جو فلسفیوں اور بعض ماہرین عمرانیات کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، اسی کلی قانون کے دائرے میں آتا ہے، کیوں کہ یہ قانون اگر اس کے شاملِ حال نہ ہو تو پھر استثنا واقع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسا سائنسی اور فلسفی قانون یا قوانین موجود ہیں، جو اصالت رکھتے ہیں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہیں ہیں اور اگر خود اس قانون کے تابع ہیں تو پھر تاریخی میٹریالزم قدر و قیمت، صحت اور افادیت کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق

آتا ہے، جس میں اس نے جنم لیا ہے۔ نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔ یہ تاریخی میٹریلزم بہر حال نقص شدہ ہے۔ یعنی تاریخی میٹریلزم ایک تھیوری، ایک فلسفی نظریے اور بنیادی کی بالائی تعمیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے اور اپنے آپ میں شامل نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنی تنقیص کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ غیر میں بھی شامل ہے، لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ تو خود اپنے میں شامل ہے اور نہ غیر میں۔[۱۲]

جس تاریخ کی بنیاد یونان کے ہاں مادے پر رکھی گئی تھی، وہ اسلام میں روحانیت پر استوار ہے۔ فکر انسانی کی تاریخ میں ایک بنیادی تبدیلی لائی گئی۔ مادہ حادث ہے، قدیم نہیں، مادے کا ایک ازل ہے اور ایک ابد ہوگا، روح ازل اور ابد کے پیمانوں میں مقید نہیں ہو سکتی، یہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی، اسے فنا نہیں ہے سو انسانی تاریخ میں پہلی بار علم تاریخ کو ان بنیادوں پر استوار کیا گیا، جن کی اساس وحی اور الہام پر ہے۔ یونان نے اپنے تمام علمی اور فکری تناظر میں، مختلف ادوار پر محیط اپنے علمی اور فکری سرمائے کو جن بنیادوں پر استوار کیا تھا، وہ بہت بودی اور کمزور ثابت ہوئیں۔ اسلام نے اس سرمائے سے استفادہ کرنے کے بعد اس کی بنیادی اغلاط اور تسامحات کو واشگاف الفاظ میں بیان کر دیا۔ تاریخ اور علم تاریخ کی بنیاد تبدیل ہو جانے کے بعد یونانی فکر کی بنیادیں ان رویوں پر قائم نہ رہ سکیں، جن رویوں پر وہ قائم چلی آ رہی تھیں۔ اس حوالے سے اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید میں سے یہ اقتباس یقیناً دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا:

> روح، انسان کے مرکز وجود میں ایک بنیادی حقیقت ہے، روحانی توانائی، مادی توانائیوں سے بالکل جدا چیز ہے۔ اس اعتبار سے روحانی طاقتیں، یعنی فکری، اعتقادی، ایمانی اور جذبوں کی طاقتیں بعض اعمال کے لیے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ اعمال انفرادی بھی ہو سکتے ہیں، اجتماعی بھی۔ ان قوتوں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے، بہت سے تاریخی واقعات و حرکات جداگانہ طور پر ان قوتوں کے مرہون منت ہوتے ہیں، خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ کاموں کی براہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے، ان کاموں نے انھیں طاقتوں سے بلندی حاصل کی ہے۔[۱۳]

فلسفۂ تاریخ کی کتابوں کے مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اب تک کسی بھی علم کا آغاز سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تعریفات (Definitions) سے ہوتا ہے اور اب بھی عالمی

نظریات کے نظام اور ماحول میں ان کا نام زندہ ہے، لیکن کمال یہ ہے اور جس کی طرف ہمارے مورخین اور فلاسفہ نے توجہ نہیں دی کہ یونانیوں کی فکری بنیاد کو عالم اسلام سے متعلق فلسفیوں نے منہدم کر دیا تھا۔

کہا یہ جاتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں یونانی کتابوں کے ترجمے ہو جانے سے اور ان سے اخذ و استفادے کے بعد مسلمان فلسفیوں کے ہاں سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اثرات بے پناہ صورتوں اور جہتوں میں مرتب ہوئے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کتابوں کے تراجم ہو جانے اور ان سے اخذ و استفادے کے بعد جس قدر اعتراضات اس فکر پر مسلمانوں نے کیے ہیں، وہ پہلے اور بعد کی تاریخ میں کہیں نہیں ملتے۔

حضرت امام غزالیؒ نے سب سے پہلے فکر یونان کی بنیادی کمزوریوں کو اجاگر کیا اور ان کمزوریوں، اغلاط اور تسامحات کے سامنے آ جانے سے فکر یونان کی تمام تر عمارت اپنے اس نقشے اور ڈھانچے پر کھڑی نہ رہ سکی، جس پر وہ گزشتہ کئی صدیوں سے کھڑی چلی آ رہی تھی۔ اب سقراط، افلاطون، ارسطو اور دیگر یونانی نظام فکر کے علمبرداروں کا ذکر علوم و فنون کی ابتدا میں تو ہوتا ہے، لیکن ان کی فلاسفی کے بنیادی رویے، دلائل و براہین کے ساتھ غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ مسلمان فلاسفہ کے ہاں، ان سوالوں کے جوابات کی دریافت اور بازیافت میں قرآن اور حدیث بنیادی علمی سرچشمے رہے ہیں۔ ان جلیل القدر سرچشموں کی موجودگی میں کلامی مسائل پر جو دلائل و براہین اکٹھے کیے گئے ہیں، مادی نہیں ہیں، بلکہ ان دلائل کی بنیادی نہج، روح پر استوار ہے۔ روح پر بنیاد رکھنے سے جہاں زندگی کا مجموعی تناظر سامنے آیا ہے وہاں دلائل کی بنیاد یک رخی ہے اور یہاں دلائل کی بنیاد رنگارنگی پر ہے۔ روح اپنی شادابی، توانائی، تازہ کاری اور جادوانیت کے سبب کائنات اور کائنات کے تمام سربستہ رازوں میں موجود ہے، لہٰذا اس پر اٹھائے گئے دلائل کی بنیاد میں بھی وہی بنیاد موجود ہے، جو کائناتی رویوں میں اور انسانی زندگی کے معاملات میں روح کی ہے۔ اس فکری اور تہذیبی بنیاد کی نئی محوری تشکیل میں مسلمان فلاسفہ کا کردار بنیادی رہا ہے۔

تاریخ کی حیثیت ایک فکری اور تہذیبی علم کی ہو یا ایک سماجی، تاریخی یا اقتصادی مسئلے کی، اس کی تمام بنیادی اور فکری اساس، مذہبی تفکر کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام میں تاریخی علم اور تاریخ کی حیثیت بہت بنیادی اور اساسی ہے اور اس کے پس منظر میں جو رویے کارفرما ہیں، ان میں سب سے زیادہ حیثیت اور اہمیت دینی عقائد اور دینی شعائر کی ہے۔

پس منظر میں دینی عقائد کا پورا نظام فکر و عمل رکھنے کے ساتھ جب اس نے سفر آغاز کیا تو پھر یہ تاریخ، زندگی کے کسی ایک شعبے یا زاویے کی ترجمان نہیں رہی، بلکہ یہ پوری انسانی زندگی کے مختلف معاملات، مختلف زاویہ ہائے فکر و نظر کی ترجمان بن گئی اور انسان کی انفرادیت کے مختلف مظاہر کا احاطہ کرتے ہوئے اس کی اجتماعی اور دائمی زندگی کی ان تمام قدروں سے وابستہ ہو گئی، جو فرد سے ملت تک کے مختلف رویوں کی آئینہ دار بھی ہے اور علمبردار بھی۔

یونانی فکر کے، اسلامی ادوار میں تراجم کے ذریعے اثر و نفوذ، اخذ و استفادے، ترویج و اشاعت، اس پر وارد کیے گئے اعتراضات اور اس میں کی گئی ترامیم کے بعد اسلامی تاریخ ان غلط فہمیوں کی طرف نہیں مڑی، جو غلط فہمیاں اپنے جلو میں لیے ہوئے یونانی فکر، تصور تاریخ کو لے کر مختلف ادوار میں روبہ عمل یا روبہ سفر رہی ہے۔ اسلام میں تاریخ، تصور تاریخ اور اس کی فلاسفی کا سفر اور ارتقا انھیں قدروں کا علمبردار رہا ہے، جو قدریں ایک فرد کو جادۂ انسانیت پر گامزن رکھتی ہیں، جسے قرآن کریم کے الفاظ میں "صراط مستقیم" کہا گیا ہے۔

اسلامی فکر و فلسفہ میں تاریخ جادۂ ہدایت سے نہیں ہٹی، بلکہ اس پر بدستور گامزن رہتی ہے۔ اسلامی ادوار میں تاریخ نت نئے رنگوں سے آشکار ہوتی رہی، اس کا سامنا عجیب و غریب واقعات و حادثات سے ہوتا رہا، تاریخ مختلف رویوں کے زیر اثر اور مختلف انداز سے لکھی جاتی رہی لیکن تاریخ کے اندھیروں میں گم ہونے کے ساتھ تاریخ کا تصور ہمیشہ اجالوں میں رہا۔ اسلامی ادوار کی تاریخ اندھیروں میں بھی سرگرداں رہی، اس پر ملمع کاری بھی ہوتی رہی، اسے لکھنے والوں نے اپنے اپنے انداز سے بھی لکھا۔ یہ بھی درست کہ تاریخ ان واقعات کی حقیقی تعبیر منتقل نہیں کر پائی، جیسے کہ وہ واقعات اپنے اپنے ادوار میں رونما ہوتے رہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ تاریخ کا بنیادی تصور انھیں قدروں سے مملو رہا، جو قرآن و حدیث سے اخذ و استفادہ کر رہی تھیں۔ انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، قرآن اور تاریخ کے تعلق کے بارے میں لکھا ہے:

> Muhammad (died 632) regarded himself as a successor to a long series of Jewish and Christian prophets, and he made Islam a religion with a strong sense of history. The Quran Islam's holy book, is full of warnings derived from the lessons of history.[14]

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی کتاب فرام معراج ٹو ڈومز میں تاریخ کے اسلامی معیارات اور جدید عہد کی تاریخ نویسی کے حوالے سے یہ اقتباس یقیناً دلچسپی سے خالی نہیں ہے:

> The debt that history owes to the efforts of Muslim writers is generally recognized by Orientalists, but the consciousness of the value and significance of the Muslim contribution is rare among Western historians. Every known sizeable collection of Islamic manuscripts includes a good porportion of historical works, which in itself is a fair indication of the importance attached by Muslim scholarship to history.
>
> In conclusion one may say that history has been a favourite discipline with the Muslims. They brought the highest standards of objectivity into their writings; they showed great enthusiasm for the discovery of true facts; they produced a vast literature of considerable merit at a time when even among the civilized people there was not much flair for historiography; indeed, there were cultures of a highly developed nature that had not place in their learning for historiography. At such a time the Musllims established standards which have not always been improved upon in the modern world.[15]

ابن خلدون کی تاریخ پر مختلف مورخین نے بے شمار اعتراضات کیے ہیں لیکن اس کے تاریخ کے مقدمے سے تمام علما متفق ہیں کہ اس نے تاریخ کے لیے جو اصول و ضوابط متعین کیے ہیں، وہ درست ہیں۔ اس حوالے سے علامہ اقبال کی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں سے مندرجہ ذیل دو اقتباس ملاحظہ کریں:

حالانکہ بہ نگاہِ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتاسر اس روح سے معمور ہے، جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چناں چہ اس نے بحیثیت ایک قوم، عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے:

الاعراب اشد کفراً و نفاقا و اجدر الا یعلموا حدود ما انزل اللہ علی رسولہ، واللہ علیم حکیم

و من الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما و یتربص بکم الدوائر علیہم دائرۃ السوء واللہ سمیع علیم(۹:۹۸۔۹۷)۔[۱۶]

ابن خلدون کے مقام و مرتبے اور فکر بارے میں آگے چل کر مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں:

قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کہ جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آیت تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعد الطبعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک خارجی حقیقت

ہے۔ ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے اور آخر الامر بیرونی کا یہ صاف وصریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنا ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب وتمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا، جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اسی کی ذہانت وفطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔"[۱۷]

تاہم ابن خلدون پر اعتراض وہاں سے شروع ہوتا ہے، جہاں اس کی تاریخ نویسی شروع ہوتی ہے۔ اس کے مقدمے کی بنیاد چوں کہ ان تصورات پر ہے، جو قرآن وحدیث سے مستعار ہیں اور یہی اسلام کا بنیادی تصور تاریخ ہے لہٰذا تصور تاریخ کسی بھی عہد میں اپنے صراط مستقیم سے نہیں ہٹتا یا ہٹتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔

تاریخ لکھنے والوں کے اپنے اپنے ماحول کے سبب، اپنے زمانوں میں جس جبریت کا شکار ہوتے ہیں، اس کے پیش نظر جو تاریخ سامنے آتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ہمارے لیے قابل قبول نہ ہو۔ اسلامی عہد میں لکھی گئی تاریخیں، ہوسکتا ہے ہمارے لیے قابل قبول نہ ہوں اور ان پر ہم مختلف آثار وذرائع سے اعتراضات وارد کر سکتے ہوں یا کرتے رہے ہوں، لیکن کسی بھی معترض نے یا مستشرق نے آج تک اسلام کے تصور تاریخ پر اعتراض نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔

اسلامی تصور تاریخ پر اعتراض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے اس بنیادی تصور پر اعتراض کر دیا جائے، جس کے ذریعے تاریخ کے تصور کو علم کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔

تاریخ اس تصور تاریخ کا ایک پرتو ہے، جو مختلف ادوار میں ہمارے سامنے آتا رہا ہے اور آتا رہے گا۔ اس تاریخ کے تناظر میں ہم تصور تاریخ کو دیکھتے رہے ہیں۔ مختلف مسلمان فلاسفہ کے ہاں تاریخ کی اور تصور تاریخ کی نمو ہوتی رہی ہے لیکن اس کی بنیاد میں ایک اکائی موجود ہے کہ یہ علم کا وہ درجہ ہے، جسے قرآن مجید نے متشکل کیا ہے اور اس کی تشکیل میں اور اس کے اثر ونفوذ میں تصور تاریخ قرآنی تعلیمات، حالات اور عوامل کے جلو میں سفر کرتا ہوا، انتہا کی طرف گامزن ہے، یہاں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہے کہ روحانیت کی بنیادی قدر سے مملو اور متاثر ہونے کی بنا پر ابد تک اس کا

سفر اختتام پذیر نہیں ہوگا، بلکہ روح پر بنیاد رکھنے کے سبب یہ اگلے زمانوں کے ساتھ چلتا رہے گا۔

انسانی تاریخ، ہبوطِ آدم کے ساتھ آغاز ہوئی اور صورِ اسرافیل کے پھونکے جانے پر اختتام پذیر ہو جائے گی لیکن تاریخ کا تصور، روح کی وساطت اور تناظر میں ہمیشہ سے تھا اور اس کا اثر ہمیشہ باقی رہے گا۔ یہ انسانی زندگی کے مختلف مراحل اور معاملات میں اپنی ہیئت ترکیبی کے ساتھ موجود رہا ہے اور ہے بھی۔ اگر ہم ظہورِ اسلام کے بعد ابتدائی ادوار سے اس تصور کے پھول چننا شروع کریں تو علامہ اقبال بلکہ آج تک پہنچ کر ایک روح دھڑکتی ہوئی دکھائی دے گی۔ مسعودی ہوں، مسکویہ ہوں، ابن حزم ہوں، البیرونی ہوں، ابن خلدون ہوں، حضرت شاہ ولی اللہ ہوں یا علامہ اقبال، ہر ایک نے تاریخ اور تصورِ تاریخ کو اپنے انداز سے سمجھنے کی کوشش کی اور اس میں انھوں نے کچھ خارجی اور داخلی رویے اپنے اپنے انداز سے برتے ہیں، لیکن ان تمام کے ہاں تصور ہائے تاریخ، اسلامی تعلیمات سے جدا ہوتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنی تاریخ کو اسی دائرے میں رکھنے کے لیے کوشاں ہیں اور کوشاں رہتے ہیں کہ جو ہمارے تصورِ تاریخ کے زیرِ اثر ہماری تاریخ کو صراطِ مستقیم پر رکھ سکے۔ تاریخ ہو یا تدوینِ تاریخ، تاریخ کے مختلف حالات اور واقعات کا جائزہ ہو یا تاریخ گوئی و تاریخ نویسی ہو، انسانی زندگی کے مختلف عمرانی رویے ہوں یا ہمارے اقتصادی مسائل یا سماجی مسائل و معاملات ہوں، وہ کسی بھی طرح سے ہماری زندگی پر اثر انداز ہو رہے ہوں، ہم انھیں اپنے تصورِ تاریخ سے اجالنے اور ان کا حل تلاش کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔

عمل تاریخ اور تصورِ تاریخ، تاریخ کے دو پہلو ہیں۔ تصورِ تاریخ کلیتاً اسلام کے روحانی نظام سے ہم آہنگ ہے۔ اس کے نظامِ روحانیت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے وہ صراطِ مستقیم پر قائم ہے اور معاشرے کے مجموعی خدوخال پر فکری اور تہذیبی اعتبار سے غالب بھی ہے۔ اس کے برعکس تاریخ اپنے مادی رویوں کی عکس گری میں بعض بلکہ بیشتر ادوار میں ناکام ہوئی ہے یا ہو سکتی ہے۔ رویوں کی عکس بندی میں مادی رویے لامحالہ شامل ہوتے ہیں۔ کسی بھی علم یا کسی بھی شے میں مادیت کی شمولیت سے ایسے رویے یا زاویہ ہائے فکر جنم لیتے ہیں، جن کی بنا پر اس فکر یا علم کا سفر سچائی کے ان راستوں پر قائم نہیں ہو سکتا یا نہیں رہ پاتا، جن پر اس کا قائم رہنا ضروری ہوتا ہے۔

ہماری تاریخ کی کتابوں میں ایسے بے شمار واقعات اور حالات آئے ہیں کہ جن کے تقابلی مطالعے کے بعد ہی ہم ان کی اغلاط اور تسامحات کی نشان دہی کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

ان پر اثر انداز ہونے والے سیاسی، سماجی اور فکری اثرات کے اسباب وہ واقعات اور حالات، اپنے اپنے ادوار کی تاریخی کتابوں میں اپنے اپنے رنگ کے لبادوں میں مزین ہو کر سامنے آتے رہے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسلامی تاریخ کا تصور، اسی تصورِ حقیقت کے ساتھ وابستہ رہا، جو اس کے بنیادی اجزائے ترکیبی کی تشکیل اور تعمیر میں روزِ اول سے تھا۔ لہٰذا ہم مختلف ادوار کے فلاسفہ کے ہاں دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصورِ تاریخ میں روحانیت کی کیفیات، اسی سچائی اور حقائق کی داخلی ترتیب کے ساتھ متشکل ہو رہی ہیں۔ اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے احوال و آثار یا سیاسی و سماجی حالات یا فکری سیلان، اس انداز سے اثر انداز نہیں ہو رہے، جس انداز سے کہ وہ تاریخی واقعات اور حالات پر ہوتے ہیں۔ تاریخ کی تعبیریں کسی طرح سے بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کی روحانی تعبیریں، اس کی فکری تعبیریں اور اس کی سیاسی تعبیریں۔ ان تعبیروں کی اکائی کی ترتیب اور تہذیب میں ممکن ہے کہ اختلافات راہ پا جائیں اور ایک زمانے میں بیان کیے گئے واقعات، کسی دوسرے تاریخ نگار کے بیان کیے گئے واقعات سے مختلف اور متضاد ہوں، لیکن ان کے مابین تاریخ کا جو اساسی اور بنیادی تصور کارفرما ہے، اس کی یکسانیت اور کلیت میں کسی نوعیت کا کوئی اختلاف یا تضاد دکھائی نہیں دیتا۔ تصورِ تاریخ کی کلیت کے حوالے سے محمد مظہر الدین کے بقول:

> قرآن جس قانون کو سنتِ الٰہی سے تعبیر کرتا ہے، وہ تاریخ جدید میں بھی اسی طرح کارفرما اور عمل پیرا ہے، جس طرح گزشتہ تاریخ میں، علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی ناقابلِ انکار ہے کہ خود مسلمان قوم جس عذاب، غلامی اور ذلت میں مبتلا ہوئی، وہ بھی انھیں سننِ الٰہی کے عمل کا نتیجہ تھا، جن کی گرفت سے عاد و ثمود، اہلِ مدین اور اصحاب ایکہ تباہ و برباد ہوئے۔

افسوس اس بات کا ہے کہ مسلمانوں کے اس غلط تاریخی نقطۂ نظر سے قرآن کریم کی افادیت کو شدید نقصان پہنچا اور اسے ایک مجموعۂ احکام و ضوابط یا مجموعۂ روایات و قصص تصور کیا جانے لگا۔ حالانکہ قرآن جس طرح معاشرتی اور تمدنی زندگی کے دائرہ میں ہماری ہدایت و رہنمائی کرتا ہے۔ اسی طرح موجودہ واقعاتِ تاریخ اور انقلابِ اقوام کی توجیہ و تشریح کا بھی ایک مخصوص طریقہ بتایا ہے۔ البتہ چوں کہ قرآن کو انسان کے جزوی تمدنی مسائل سے بحث نہیں بلکہ اس کی توجہ تمام تر اجتماعِ انسانی کے کلی اصولوں پر مرکوز رہتی ہے۔ اس لیے وہ تاریخ کے جزئیات سے بحث نہیں کرتا ہے۔ بلکہ تاریخی واقعات و انقلابات کے بنیادی اسباب اور عمومی کلیات کی طرف ہماری رہ

نمائی کرتا ہے اور ایک جامع فلسفۂ تاریخ پیش کر کے ہم سے مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اپنی ہم عصر زندگی اور اپنے قومی مستقبل پر رائے زنی اور پیش قیاسی کرنے، نیز گرد و پیش کی اقوام کے حالات کو سمجھنے میں اس کے فلسفۂ تاریخ و تمدن سے مدد لیتے ہیں۔[۱۹]

تاریخ کے تصور میں متصادم رویے شامل نہیں ہوتے اور ہو سکتے بھی نہیں۔ اس لیے کہ جب اس کی بنیاد روح کی ان سچائیوں کے ساتھ وابستہ ہے، جو اسلام کے تصورِ حقیقت سے پھوٹتے ہیں، تو پھر ان میں دوئی کا راہ پا جانا ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے اندر ایک اکائی دینی عقائد سے معطر رہتی ہے۔ اس کے برعکس تاریخ، حالات و واقعات کے روزنامچے کی صورت میں، مادی اثرات اور اسباب و عوامل کی وجہ سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔ کل لکھے گئے حالات و واقعات شاید آج کے سیاسی ماحول اور منظرنامے میں اس معنویت کے حامل نہ ہوں، جو آج سے دو سو سال پہلے رہے ہیں اور دو سو سال گزرنے کے بعد ممکن ہے کہ ان حالات اور واقعات کی کوئی نئی تعبیر، نئے زاویہ نظر سے ہمارے سامنے آئے۔ لیکن تاریخ کا تصور مابعد صدیاں گزرنے کے بعد بھی اسی رنگ اور آہنگ سے متشکل ہوگا کہ جو پچھلی چودہ سو صدیوں میں ہمارے ہاں رواج پذیر رہا ہے۔

تاریخ حالات اور واقعات کی شعوری وحدت کا نام ہے، لیکن تصورِ تاریخ لاشعور کی ان کیفیتوں کے زیرِ اثر، ان دینی معاملات کی تفہیم اور تعبیر سے عبارت ہے، جو قرآن اور احادیث کی تعلیمات کا بنیادی اور محوری نکتہ ہیں۔ تاریخ کی تشکیل میں شعور کی کارفرمائی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ شعور مورخ کی بنیادی ضرورتوں کے تناظر میں اپنی صورت گری کا رویہ سامنے لاتا ہے۔ مورخ کن حالات اور کن عوامل میں تاریخ لکھ رہا ہے؟ اس کے عہد کے سماجی اور سیاسی رویے کیا ہیں؟ فکری نظام کیا ہے؟ تہذیب کا کون سا بنیادی اور فکری رویہ سماج کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے؟ یہ سارے وہ اسباب و عوامل ہیں، جو تاریخ لکھنے والے پر براہِ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کی تاریخ کے بنیادی رویے، اس کے شعور کی اس کیفیت سے متاثر ہوتے ہیں، جو متعلقہ معاشرے پر غالب ہوتی ہے۔

چوں کہ تاریخ کا تصور صرف حالات و واقعات کی عکس گری کا نام نہیں ہے، وہ اس تصورِ حقیقت کا نام ہے، جو کسی بھی تہذیب میں روح کی طرح جاری و ساری رہتی ہے، لہٰذا اس پر مادی رویے اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کسی معاشرے میں کن سیاسی حالات و واقعات کا عمل دخل ہے؟ کون سا گھرانہ یا خاندان حکمرانی کر رہا ہے؟ کون سا نظامِ حکومت معاشرے میں رواج پذیر

ہے؟ کون سے فکری اور کلامی مسائل اس عہد کو در پیش ہیں؟ کون سے مادی اور سماجی رویے معاشرے کے لیے مشکلات کا باعث بن رہے ہیں۔ چوں کہ روحانیت کے نظام فکر و عمل کے زیر اثر رہنے کی وجہ سے تصور تاریخ خارجی حالات سے متاثر نہیں ہوتا، اس لیے اس پر خارجی احوال کی اثر انگیزی ممکن نہیں ہو سکتی اور اس کے عدم امکان کی وجہ سے، اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق پیدا ہونے والے اسباب اور احوال و آثار، تصور تاریخ کو اس بنیادی اور فکری دھارے سے علیحدہ نہیں کرتے یا کر نہیں پاتے، جس طرح وہ تاریخ کو متاثر کرتے ہیں یا کر سکنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

تصور تاریخ، دینی اور روحانی عقائد کے ساتھ منسلک ہے، جب کہ تاریخ کی جڑیں سیاسی اور سماجی ماحول سے وابستہ ہیں۔ روحانی اور مادی عوامل کی یہی تعبیریں، انسانی زندگی کے مختلف ادوار میں اور مختلف شعبہ ہائے حیات میں اسے در پیش رہتی ہیں۔ جہاں بھی روح کی عمل داری موجود ہے، وہاں معاشرتی ڈھانچہ فکری نظام میں سرگرم کار ہے۔ جہاں بھی، جس معاشرے پر اور کسی بھی سطح پر چاہے وہ وجہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اگر مادی ذرائع ترجیح پا جائیں، تو معاشرے میں شکست و ریخت کا آغاز ہو جاتا ہے اور وہ معاشرہ تیزی سے زوال آمادگی کی طرف بڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔ قاضی قیصر الاسلام مادے کے مقابلے میں روح کی بالاتر حیثیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

> اقبال کے نزدیک شعور یا روح، مادے سے ایک بالاتر حقیقت ہے اور اصول حیات، مادے سے آزاد ایک وجود رکھتا ہے۔ مادہ، اخلاق و اقدار کی تخلیق کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر یہ انسان باوجود اپنی مادی ساخت کے، ایک ایسا وجود ہے جو اقدار کی تخلیق پر قادر ہے اور اپنی اسی صفت کی بنا پر وجود تمام موجودات عالم پر فضیلت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کی صفات فی نفسہ اس میں موجود نہیں بلکہ یہ ہماری اضافت اور ادراک کے باعث ظہور میں آتے ہیں۔ حیات مادے سے جدا بھی ہے اور اس میں سرایت کیے ہوئے بھی اور جوں ہی انسان میں شعور و آگہی کا نفوذ ہوا، انسان کی آزادانہ حیثیت کی ابتدا ہو گئی اور رفتہ رفتہ زندگی ایک ایسے مرتبہ وجود کی منزل پر پہنچ گئی، جہاں اسے ذہن سے تعبیر کیا جانے لگا۔ چنانچہ اسی منزل کی صفت خودی یا شعور ذات ہے، جس کے باعث انسان کو مرکزیت حاصل ہے اور یہ ایک جدا قوت کی حیثیت سے اپنے راستہ کا تعین از خود کرتا ہے:
>
> ضمیر کن فکاں غیر از تو کس نیست
> نشان بے نشاں غیر از تو کس نیست

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست
بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

گویا انسان کے اختیار کی کوئی حد نہ رہی، وہ قید زمان و مکاں سے آزاد ہو گیا۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہی انسان آیہ کائنات کا حقیقی مقسوم و مفہوم ٹھہرا۔ حیات کے ارتقا کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی مادے سے ارفع و بلند ہو کر ایک اخلاق اور روحانی نصب العین کے فروغ کا سبب بنے۔ [۱۵]

لیکن یہاں یہ بھی واضح رہے کہ روح کی بالاتر حیثیت تسلیم کرنے کے بعد مادے کا انکار لازم نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ روح اور مادے کے مابین توازن ہی تو زندگی کا دوسرا نام ہے اور اس میں عدم توازن کی صورت زوال کی ان قدروں کا اظہار یہ بن جاتی ہے کہ جن کی وجہ سے روح اور مادے کی باہمی یک جائی قائم نہیں رہ سکتی۔ جیسا کہ پیچھے لکھ آئے ہیں کہ تصورِ تاریخ کی بنیادیں ہمارے دینی اور روحانی نظام کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ کا تعین سیاسی اور سماجی عوامل کے ساتھ وابستہ ہوتے ہوئے مادیت کے ساتھ اپنی فکری اور معنوی مناسبت کا تعین کرتا ہے، لہٰذا جب تک تاریخ اور تصورِ تاریخ میں توازن موجود ہے، تاریخ اپنے اس راستے سے نہیں ہٹتی، جسے صراطِ مستقیم کہتے ہیں۔ لیکن جب ان دونوں کے مابین عدم توازن کی فضا پیدا ہو جائے تو یہ فکری ڈھانچہ اپنی فکری اکائی کھو بیٹھتا ہے اور یہ ذریعۂ علم اور ذریعۂ تفکر اپنے اساسی نظام کے ساتھ وابستہ نہیں رہ سکتا۔ اگر تو شکست و ریخت کے اس عمل میں تصورِ تاریخ کو غلبہ میسر رہے تو اس غلبے کی وجہ سے تہذیب کی معنویت اپنی اکائی، محوری نکتے کے گرد گردش کناں رہتی ہے اور اس زاویے سے بہت دور نہیں نکل پاتی، جس طرح تاریخ پر مادی عوامل کے غلبے کی وجہ سے تصورِ تاریخ متاثر ہوتا ہے۔ اس تاثر انگیزی کے نتائج یہ ہوتے ہیں کہ تہذیب شکست و ریخت اور زوال آمادگی کی حدوں کو چھونے لگتی ہے۔

مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک کسی بھی معاشرے یا ملک یا علاقے میں تاریخ اپنے مادی رویوں کے ساتھ تصورِ تاریخ پر غالب نہیں آئی، اگرچہ مسلمان مختلف علاقوں میں، مختلف سیاسی و سماجی حالات اور واقعات کا شکار رہے، مختلف جنگیں درپیش رہیں اور ان جنگوں کے مختلف نتائج نکلے۔ مسلمان فتح سے ہم کنار ہوتے رہے تو شکست کا سامنا بھی ہوتا رہا۔ وہ اندلس میں عروج کے مقام ثریا تک بھی پہنچے تو اسی اندلس سے

در بدر بھی ہونا پڑا، مگر تصور تاریخ ان حالات اور واقعات کے الٹ پھیر سے متاثر نہیں ہوا۔ اگر کہیں خدانخواستہ یہ تصور تاریخ، تاریخ کے الٹ پھیر کی گرفت میں آ کر متاثر ہوا تو اس قوم کی بنیادی یک جائی متاثر ہو گی، جو توحید کے ساتھ وابستہ ہے اور توحید کے تصور کا متاثر ہونا تو یوں ہے کہ مسلمان کی ساری زندگی اس زاویہ نظر کا شکار ہو جائے، جس کا شکار اس سے پہلی امتیں اور ملتیں ہوتی رہی ہیں۔ ایک اطمینان کی بات یہ ہے کہ قرآن کی حفاظت خداوند قدوس نے اپنے ذمے لے لی ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے:

ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔[۲۲]

تو یہ ایک یقین ہے جو ہمیں بحیثیت مسلمان کے حاصل ہے۔ یہی یقین ہمیں علامہ اقبال کے فکر میں بھی دکھائی دیتا ہے کہ کلام کا مسئلہ ہو، فلسفے کی بات ہو، تصوف کے مسائل ہوں یا ادب کے، مسلمان وہم اور گمان کی حدوں میں گرفتار نہیں رہتا، بلکہ ان حد بندیوں کو توڑتا ہوا یقین کی وادیوں میں اتر جاتا ہے۔ یہی اسلام کا مقصد اور مدعا بھی ہے اور یہی مسلمان کی حیات جاوداں کی دلیل بھی۔ قرآن کی تحفیظ کا ذمہ لے کر خدا نے اس کتاب کو قیامت تک کے لیے امر کر دیا اور اس وجہ سے مسلمانوں کا تصور تاریخ بھی اپنے اجزائے ترکیبی کی باہمی اکائی کے ساتھ روبہ عمل رہا اور یہی سبب ہے کہ سیاسی، سماجی، فکری اور نت نئے مسائل کے سامنے بھی شکست و ریخت کا شکار نہیں ہوا اور اس کی معنوی اکائی مسلسل اپنے محور کے گرد گردش کرتی رہی۔ مسلمانوں کے ہاں تاریخ، بطور ایک اکائی کے کیسے جلوہ گر ہوئی؟ اس کے بارے میں فخر الدین حجازی کا نقطۂ نظر ملاحظہ کریں:

تاریخ کے میدان میں مسلمانوں نے بڑا وافر سرمایہ یادگار چھوڑا ہے۔ کاتب چلپی کی مجم تاریخ میں سینکڑوں مسلمان مورخوں کے نام ملتے ہیں۔ پہلی کتاب تاریخ گویا اموی عہد میں لکھی گئی اور اس کے مصنف مناف تھے (م ۱۳۷ھ) مسعودی نے مروج الذہب میں اس سے استفادہ کیا ہے۔ یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ یورپی مصنفوں نے تحقیقی تاریخ لکھنے میں عرب مسلمانوں کی تقلید کی ہے۔ عرب مسلمانوں نے متقدم یورپی مورخوں کی طرح سطحی کتابیں نہیں لکھیں۔ انھوں نے مستند اور جامع معلومات پیش کیں، جو ہر آنے والی انسانی نسل کے لیے عبرت و موعظت کا سامان مہیا کر رہی ہیں۔ اس امر کی تفصیلات چنداں مشکل نہیں کہ آیا واقعات کا چھانٹ پھٹک کے بغیر جمع کر دینا مفید ہے۔ عقلی و نقلی دلائل کے ذریعے واقعات اور ان کی علل کو بیان کرنا؟ یورپ والے بے شک اسے تعصب یا جانب داری کا نام دیں، عرب مسلمانوں نے تاریخ میں یہی روش اپنائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تواریخ سے اب بھی علم اور فکری جولانی مترشح ہے۔ یورپ والوں نے

یہ پرآویزش طریق بہت بعد میں اپنایا ہے۔ یہ بات تسلیم کرلینی چاہیے کہ تاریخ ادب مسلمانوں کا بے مثل سرمایہ ہے۔ مسلمان مورخوں نے اپنی تصانیف میں صدق بیان اور تحقیقی نقطۂ نگاہ کو ہمیشہ مدنظر رکھا ہے۔ ان کی تاریخی تصانیف نے مدنیت اسلامی کو ثروت مند بنایا۔ مسلمانوں کے ذریعے علم رجال وجود میں آیا۔ اس علم کے ذریعے راویان حدیث کا سیرت وکردار جانچنے کی مدد ملی۔ پھر مسلمان مورخوں نے ادیبوں، فقیہوں، نحویوں، اطباء و شعراء، علماء لغت، مفسروں، محدثوں اور متکلموں اور ماہرین علم الانساب وغیرہم کے طبقات متعین کیے اور ان کے تعارف سے کتابیں لکھیں..... مسلمانوں نے علم تاریخ کے ذریعے شرق وغرب اور شمال وجنوب میں ہر کہیں نور آگاہی پہنچایا۔ وہ ابتدا ہی سے ہیرودوت کو تاریخ نویسی میں مات کر گئے۔ انھوں نے تاریخ لکھنے میں تعصب اور جانب داری سے بالکل احتراز کیا اور تخیل کی پرواز بھی نہ کی۔ انھوں نے ہر کہیں واقعات کا صحیح تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ ؎

علمائے تاریخ نے تاریخ کو مجرد، مابعد الطبیعیاتی عمل کہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے، جو معاشرے کے جملہ قوانین کو اپنے احاطۂ فکری گرفت میں رکھتی ہے اور اس گرفت کی وجہ سے معاشرے کا مجموعی مزاج اس کے تابع رہتا ہے اور یہ ان معاشرتی اسباب وعوامل سے متاثر بھی ہوتی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے تناظر میں اکثر وبیشتر وہ اسباب، تاریخ کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں، جس کی وجہ سے تاریخ، تاریخی جبریت کا شکار ہو جاتی ہے، لیکن اگر تاریخ مجرد، مابعد الطبیعیاتی تناظر میں روبہ عمل رہے تو اپنے تصور تاریخ کی اکائی اور معنویاتی فکری کینوس کو وسعت آشنا رکھتی ہے۔

اگر تاریخ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے اور اس کا فکری سطح پر جائزہ مرتب کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کے تین فکری مدارج ہیں:

۱- روحانی

۲- فکری

۳- سیاسی اور سماجی

تاریخ ان تینوں مدارج میں سرگرم عمل رہتی ہے۔ تاریخ کا پہلا درجہ یہ ہے کہ یہ کسی بھی تہذیب یا ملت کے تصور تاریخ کے زیر اثر ہوتی ہے۔ تصور تاریخ کے زیر اثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ پر روحانی نظام کی عمل داری ہے اور اس کی عمل داری میں رہنے سے تاریخ کا نظام، اس مذہب / تہذیب یا دینی نظام کے زیر اثر رہتا ہے۔

تاریخ کا دوسرا درجہ فکری تفہیم کا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تصورِ تاریخ اور تاریخ میں ایک طرح کا رابطہ رہتا ہے، وہاں تصورِ تاریخ ہی کو تاریخ پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا تاریخ کا سلسلہ ایک ایسے راستے پر گامزن رہتا ہے کہ جہاں پر تصورِ تاریخ کی حکمرانی یا عمل داری کی وجہ سے تاریخ اس کے تابع ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ سیاسی و سماجی ہے کہ جہاں تاریخ، تصورِ تاریخ پر غلبہ پالیتی ہے اور اس غلبے کی وجہ سے تاریخ کا سارا نظام فکر و عمل شکست و ریخت کا شکار ہو جاتا ہے۔

جب ہم ظہورِ اسلام سے قبل کی تاریخوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر دور میں تیسرے درجے کی تاب ناکی اور فکری سطح، تصورِ تاریخ سے بلند رہی ہے، جس کی وجہ سے تاریخ کا بنیادی اور اساسی تصور ان معاشروں یا تہذیبوں میں اپنی فکری معنویت کی وجہ سے روبہ عمل نہ رہ سکا۔ یوں شکست و ریخت کے سبب وہاں کے مذہبی سرچشمے انسانی تفکر کی بوقلمونی سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں:

اجتماعی زندگی کی غایت مثالی معاشرے کا قیام ہے، جس کے تین پہلو ہیں۔ (۱) معاشرتی پہلو (۲) معاشی پہلو اور (۳) سیاسی پہلو۔ معاشرتی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت، نسلی تفاخر اور خود پسندی ہے۔ جسے انما المومنون اخوۃ کے حوالے سے اخوت میں بدلنا درکار ہے۔ اخوت کا معیار حدیث کی رو سے یہ ہے کہ لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

معاشی پہلو کی اصلاح طلب خاصیت حرص، لالچ اور بخل ہے۔ جسے انفاق، ایثار اور احسان کے تقاضے میں بدلنا ضروری ہے کیوں کہ مثالی معاشرے کے خصائص یہ ہیں کہ وہ نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں، جس کے استحکام کی بنیاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی غیر مشروط اطاعت ہو اور آپ کے ساتھ غیر منقسم وفاداری۔ وفاداری کے تقسیم ہو جانے سے فرقہ پرستی پیدا ہوگی کیوں کہ شرک فی النبوۃ ہی سے فرقہ پرستی پیدا ہوتی ہے۔

سیاسی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت ہوسِ اقتدار ہے، جس کی بدولت سیاسی تناقض (Political antinomy) پیدا ہوتا ہے، جو رفع نہ ہو تو ظالمانہ نظام کی حامل ریاست وجود میں آتی ہے۔ اس سیاسی تناقض کے رفع ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کی بنیاد اور مطاع اور مطیعون کے درمیان

یہ پرآویزش طریق بہت بعد میں اپنایا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لینی چاہیے کہ تاریخ ادب مسلمانوں کا بے مثل سرمایہ ہے۔ مسلمان مورخوں نے اپنی تصانیف میں صدق بیان اور تحقیقی نقطۂ نگاہ کو ہمیشہ مد نظر رکھا ہے۔ ان کی تاریخی تصانیف نے مدنیت اسلامی کو ثروت مند بنایا۔ مسلمانوں کے ذریعے علم رجال وجود میں آیا۔ اس علم کے ذریعے راویانِ حدیث کا سیرت و کردار جانچنے کی مدد ملی۔ پھر مسلمان مورخوں نے ادیبوں، فقیہوں، نحویوں، اطبا، و شعراء، علماء لغت، مفسروں، محدثوں اور متکلموں اور ماہرین علم الانساب وغیرہم کے طبقات متعین کیے اور ان کے تعارف سے کتابیں لکھیں...... مسلمانوں نے علم تاریخ کے ذریعے شرق و غرب اور شمال و جنوب میں ہر کہیں نور آگاہی پہنچایا۔ وہ ابتدا ہی سے ہیروڈوٹ کو تاریخ نویسی میں مات کر گئے۔ انھوں نے تاریخ لکھنے میں تعصب اور جانب داری سے بالکل احتراز کیا اور تخیل کی پرواز بھی نہ کی۔ انھوں نے ہر کہیں واقعات کا صحیح تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی۔[۲۱]

علمائے تاریخ نے تاریخ کو مجرد، مابعد الطبیعیاتی عمل کہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے، جو معاشرے کے جملہ قوانین کو اپنے احاطۂ فکری کی گرفت میں رکھتی ہے اور اس گرفت کی وجہ سے معاشرے کا مجموعی مزاج اس کے تابع رہتا ہے اور یہ ان معاشرتی اسباب وعوامل سے متاثر بھی ہوتی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے تناظر میں اکثر و بیشتر وہ اسباب، تاریخ کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں، جن کی وجہ سے تاریخ، تاریخی جبریت کا شکار ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر تاریخ مجرد، مابعد الطبیعیاتی تناظر میں روبہ عمل رہے تو اپنے تصور تاریخ کی اکائی اور معنویاتی فکری کینوس کو وسعت آشنا رکھتی ہے۔

اگر تاریخ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے اور اس کا فکری سطح پر جائزہ مرتب کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کے تین فکری مدارج ہیں:

۱- روحانی

۲- فکری

۳- سیاسی اور سماجی

تاریخ ان تینوں مدارج میں سرگرم عمل رہتی ہے۔ تاریخ کا پہلا درجہ یہ ہے کہ یہ کسی بھی تہذیب یا ملت کے تصور تاریخ کے زیر اثر ہوتی ہے۔ تصور تاریخ کے زیر اثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ پر روحانی نظام کی عمل داری ہے اور اس کی عمل داری میں رہنے سے تاریخ کا نظام، اس مذہب، تہذیب یا دینی نظام کے زیر اثر رہتا ہے۔

تاریخ کا دوسرا درجہ فکری تفہیم کا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تصور تاریخ اور تاریخ میں ایک طرح کا رابطہ رہتا ہے، وہاں تصور تاریخ ہی کو تاریخ پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا تاریخ کا سلسلہ ایک ایسے راستے پر گامزن رہتا ہے کہ جہاں پر تصور تاریخ کی حکمرانی یا عملداری کی وجہ سے تاریخ اس کے تابع ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ سیاسی و سماجی ہے کہ جہاں تاریخ، تصور تاریخ پر غلبہ پالیتی ہے اور اس غلبے کی وجہ سے تاریخ کا سارا انتظام فکر و عمل شکست و ریخت کا شکار ہو جاتا ہے۔

جب ہم ظہور اسلام سے قبل کی تاریخوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر دور میں تیسرے درجے کی تاب ناکی اور فکری سطح، تصور تاریخ سے بلند رہی ہے، جس کی وجہ سے تاریخ کا بنیادی اور اساسی تصور ان معاشروں یا تہذیبوں میں اپنی فکری معنویت کی وجہ سے روبہ عمل نہ رہ سکا۔ یوں شکست و ریخت کے سبب وہاں کے مذہبی سرچشمے انسانی تفکر کی بوقلمونی سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں:

اجتماعی زندگی کی غایت مثالی معاشرے کا قیام ہے، جس کے تین پہلو ہیں۔ (۱) معاشرتی پہلو (۲) معاشی پہلو اور (۳) سیاسی پہلو۔ معاشرتی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت، نسلی تفاخر اور خود پسندی ہے۔ جسے انما المومنون اخوۃ کے حوالے سے اخوت میں بدلنا درکار ہے۔ اخوت کا معیار حدیث کی رو سے یہ ہے کہ لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

معاشی پہلو کی اصلاح طلب خاصیت حرص، لالچ اور بخل ہے۔ جسے انفاق، ایثار اور احسان کے تقاضے میں بدلنا ضروری ہے کیوں کہ مثالی معاشرے کے خصائص یہ ہیں کہ وہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں، جس کے استحکام کی بنیاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی غیر مشروط اطاعت ہو اور آپ کے ساتھ غیر منقسم وفاداری۔ وفاداری کے تقسیم ہو جانے سے فرقہ پرستی پیدا ہوگی کیوں کہ شرک فی المعبود ہی سے فرقہ پرستی پیدا ہوتی ہے۔

سیاسی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت ہوس اقتدار ہے، جس کی بدولت سیاسی تناقض (Political antinomy) پیدا ہوتا ہے، جو رفع نہ ہو تو ظالمانہ نظام کی حامل ریاست وجود میں آتی ہے۔ اس سیاسی تناقض کے رفع ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کی بنیاد اور مطاع اور مطیعون کے درمیان

یہ معاہدہ عمرانی عمل میں آئے کہ ہم دونوں کے لیے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہیں اور ہم دونوں کا محرک عمل مطالبۂ حقوق نہیں، ادائے حقوق ہے۔ کیوں کہ مطالبۂ حقوق سے حقوق کے درمیان تصادم پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو حقوق طلب کرتا ہے، بے نظامی کا مرتکب سمجھا جاتا ہے اور جس سے حقوق طلب کیے جاتے ہیں، وہ ظالم اور غاصب متصور ہوتا ہے۔[۲۲]

قدیم معاشروں یا تہذیبوں میں وحی اور الہام کی صورتوں کا تسلسل نہ ہونے کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ وہاں تصور تاریخ، تاریخ کے حادثات اور واقعات کے زیر اثر رہا ہے۔

ظہور اسلام کے بعد الحمد للہ کہ تصور تاریخ کی تاریخی واقعات اور حالات و سوانح پر عمل داری رہی ہے۔ تاریخ کے کم و بیش تمام ادوار میں جس نوعیت کے حالات اور واقعات مسلم امہ کو درپیش رہے ہوں، ان کی کوئی بھی صورت اور اسباب و عوامل رہے ہوں لیکن تاریخ کے تصور کے غلبے کی وجہ سے یہاں تصور تاریخ دینی حقائق اور روحانی نظام کے ساتھ وابستہ ہونے کے سبب ہر عہد میں کامل شکست و ریخت سے بچا رہا ہے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قدیم تہذیبوں کے اندر وحی و الہام کے محفوظ نہ رہ سکنے کی وجہ بھی تاریخ کی اور تاریخی عوامل کی جبریت تھی۔ ظہور اسلام کے بعد مسلم معاشروں اور مسلم تہذیب کے اندر تصور تاریخ کے فکری تناظر میں جو فکری تسلسل رہا ہے، اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ تاریخ پر تصور تاریخ کو جو فوقیت حاصل رہی ہے، اس کی بنیاد پر یہ معاشرہ، اس شکست و ریخت کے عمل سے نہیں گزرا، جہاں پر پہنچ کر انسانی رویے، حیوانی رویوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور انسان کی احسن التقویمی صورت اسفل السافلین کے درجے پر اتر کر گم ہو جاتی ہے اور معاشرے میں عدل کا وہ نظام ختم ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے کالے، گورے، امیر، غریب، بڑے، چھوٹے کی تمیز، اسلام نے ختم کی تھی اور جو مساوات اور اخوت کا درس دیا تھا، وہ اپنے ماحول میں قائم رہ سکتا ہے۔

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہمارے فلاسفہ کے ہاں یہ تصور اپنے اس درجے اور سطح پر، جسے ہم نے اپنے ابتدائی دو درجوں سے موسوم کیا ہے، یعنی روحانی اور فکری مدارج کے زیر اثر رہا ہے، جہاں کہیں بھی، تصور تاریخ سے اتر کر، تاریخ سیاسی اور سماجی سطح پر آئی ہے، وہاں پر نظام سیاست میں زوال آمادگی کے رویے پیدا ہوئے ہیں، لیکن تصور تاریخ ان رویوں سے بچ نکلنے میں کامیاب رہا ہے۔

اب ہم اسلام کے ابتدائی دور سے لے کر علامہ اقبال تک معروف مسلمان تاریخ دانوں بلکہ تاریخ کے فلسفیوں کے تصورِ تاریخ اور تاریخ کے ضمن میں ان کی آرا کو دیکھتے ہیں کہ کس طرح ان کے فکر و فلسفہ میں ارتقائی صورت جلوہ گر رہی ہے اور وہ کس طرح سے اپنی بنیادی اساس کو بچانے میں کام گار رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کے ساتھ جہاں کہیں ضروری ہوگا، ان کے تصورِ تاریخ کا تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا جائے گا۔

(۱)

ابن مسکویہ کا تصورِ تاریخ، تاریخ کے فلسفیوں سے ذرا مختلف اور منفرد نوعیت کا ہے۔ دیگر فلسفیوں کی طرح وہ تاریخ کو محض حالات اور واقعات کا اشاریہ نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک تاریخ ماضی کے اعداد و شمار کا مجموعہ ہے نہ علم، بلکہ اس سے ہٹ کر اور ماورائی سطح پر کوئی ایسی چیز ہے جو زندگی کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ اس نے تاریخ کو انسانی زندگی کے ساتھ رکھ کر اس کی معنویت کو متعین کرنے کی کوشش کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ دراصل حالات اور واقعات کا منظر نامہ نہیں ہے، بلکہ خود انسانی مطالعے کا اظہاریہ ہے۔ انسان، اس کی تمناؤں اور آرزوؤں کا مطالعاتی اظہار تاریخ کا بنیادی موضوع ہے۔ وہ اسے انسانی محرکات کی تحریک سے وابستہ کرتا ہے۔ وہ انسانی داخل کی مختلف صورتوں اور ان کے رویوں کو اس علم اور ذریعۂ علم کے تحت دیکھنے اور اس کی معنویت کو متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ابن مسکویہ کے ہاں روحانی اور خارجی رویے یک جائی کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں اور اس سے انسانی نفسیات کے بنیادی محرکات کا مطالعہ نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ تاریخ کبھی غلط نہیں ہو سکتی۔ تاریخ کا جو بنیادی تصور موجود ہوتا ہے، وہ اپنی کلی جہتوں میں انسان اور انسان کی زندگی کے بنیادی محرکات کے ساتھ اس حد تک وابستہ ہے کہ وہ تاریخ کو اس کے بنیادی راستے سے، جسے قرآن نے صراطِ مستقیم کہا ہے، سے ہٹنے نہیں دیتا۔ ابن مسکویہ کی تاریخ فہمی اور اس کے امتیازات کے حوالے سے مولانا عبدالسلام ندوی کی کتاب حکمائے اسلام میں سے اقتباسات دیکھیے:

> حکمائے اسلام میں ابن مسکویہ پہلا شخص ہے، جس نے فنِ تاریخ پر کتاب لکھی ہے، اس لیے اس کی یہ کتاب تاریخی اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے، تاریخی حیثیت سے وہ محض خود رو اور خود ساختہ مورخ نہ تھا بلکہ اس نے باقاعدہ فنِ تاریخ کی تعلیم حاصل کی تھی اور تاریخ طبری کو ابوجعفر طبری کے ایک خاص شاگرد سے باقاعدہ طور پر پڑھا تھا...... ابن مسکویہ پہلا

مورخ ہے، جس نے فن تاریخ کا ایک خاص مقصد قرار دیا اور اس مقصد کے مطابق تاریخی واقعات کا انتخاب کیا، چنانچہ اپنی تاریخ کے دیباچے میں لکھتا ہے:

میں نے جب قوموں کے حالات اور بادشاہوں کے تذکرے دیکھے اور شہروں کے حالات اور تاریخ کی کتابیں پڑھیں تو ان میں ایسی چیزیں پائیں، جن سے ان امور کے متعلق، جن کے مثل واقعات ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور آئندہ بھی اسی قسم کے واقعات کے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے، تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً سلطنتوں کی ابتداء ملکوں کی نشوونما، اس کے بعد ان میں اختلال کا پیدا ہونا، پھر جو شخص اس کی تلافی کر کے اس کو بہترین حالت میں لاتا ہے اور جو شخص ان سے غفلت کر کے اس کو زوال پذیر بنا دیتا ہے، ان سب کا بیان، اسی کے ساتھ ان سیاسی واقعات کا ذکر جو شہروں کی آبادی، رعایا کے اتفاق و اتحاد اور فوج کی نیتوں کی اصلاح سے تعلق رکھتے ہیں۔[۳۳]

تاریخ اپنے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی آہنگ میں روحانی رویوں کے تابع ہوتی ہے۔ ابن مسکویہ تاریخ کو روحانی حوالے سے اس قدر بھرپور اور بامعنی خیال کرتا ہے کہ زندگی کے دیگر تمام خارجی رویے اس کی زیریں سطح پر رہ کر اپنی تخلیقی قوتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ تاریخ کے خارجی زاویوں، رویوں اور تاریخی واقعات کے اعداد و شمار اور ان کے ظن و تخمین کو تاریخ نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک تاریخ انسان کے ذہنی تجربات کے ان مطالعاتی افادات کا نام ہے، جن سے اس عہد کی بڑی اور نامور شخصیتیں گزرتی ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ ذہنی ارتقا سے عبارت ہوتی ہے۔ اس لیے وہ تاریخ کو ذہنی اظہاریے کا نام دیتا ہے، کیوں کہ تاریخ وہ بنیادی رویہ ہے کہ جو انسان کی داخلی اور خارجی کیفیات کو متحرک رکھتا ہے۔ یہ تحرک یا حرکت یا عمل اس کے نزدیک زندگی کی بنیادی دلیل ہے۔ اس سلسلے میں ابن مسکویہ کے نظریات کی خوبصورت ترجمانی کرتے ہوئے بی ایچ صدیقی رقم طراز ہیں:

Ibn-e-Miskawaih becomes the first analytic philosopher of history in the world of Islam, making histroy to be essentially a part of pscyhology in the wider sense of the term. Coherently presented, the salient features of his critical philosophy of history may be described as under:

First, history is not a plain record of what happened in the past, but why it happened at all as it did. The job of the historian is to pass from the outside of the events to their inside, bringing to light the human ambitions that like behind them. History, in other words, is the study of man, his hopes and aspirations, and, as such, is a dynamic process as opposed to a body of static events.

Secondly, history is a movement of human purposes only. No spiritual or

divine purpose, save human, is fulfilled by the historical current, and so the accounts of the prophets-their political achievements no less than thier superhuman miracles-fall beyond the ken of history.

Thirdly, history moves, not through a sequence of determined epochs or phases, but through a dialectical movement of human purposes and counter-purposes, so that what happens in one epoch is a psychological reaction to what happened in the epoch preceding it.

Fourthly, history is never wrong. The moral tone, soical pattern and political temper of an epoch are necessarily conditioned by the spirit that rules that epoch. The 'prominence' which Ibn-e-Miskawaih gives to the history of the Sassanian monarchy thus truly reflects 'the flood time of the Persian reation against the Arab supremacy,' the time when the Buwaihid Shi'ite princes were ruling high 'throughout the empire of the' Abbasid Caliphate.

Fifthly, history makes us wise. It brings to light certain eternal truths, brings upon the rise and fall of nations, that may be usefully employed by the rulers, generals, statesmen, and the general public alike. This concept of usefulness makes history to be essentially a vehicle for the propagation of ideas, opening the way for the reinterpretation of transmitted facts so as to conform to the ideas the historian wishes to propagate.[24]

ابن مسکویہ نے تاریخ کو سائنس کہا ہے لیکن یہ سائنس محض مجرد (Abstract) خیالات پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اسے ایک ایسی ٹھوس صورت میں نمایاں کرتا ہے کہ جہاں انسانی زندگی کے رویے، عملی اور حرکی صورت میں نمو پذیر ہوتے ہیں۔ وہ زمانی سطح پر تاریخ اور تصورِ تاریخ کی یک جائی کو ایک ایسے زاویے پر رکھ کر دیکھنے کا قائل ہے کہ اس کے ہاں ماضی کا علم، مستقبل سے غیر متعلق نہیں رہتا اور جہاں مستقبل، ماضی اور حال کے پیمانوں سے غیر متعلق نہ ہو تو وہاں وہ اپنی مجموعی اور کلی صورت میں اپنا اظہار کرتا ہے یا کر سکتا ہے لہٰذا ابن مسکویہ کا تصورِ تاریخ عمومی حوالے سے ایک آفاقی اور ہمہ گیر صورت کے تعین میں معاون ہوتا ہے۔ اس حوالے سے پی ایچ صدیقی کے مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

With all the taint of subjectivity, history is a science, but Ibn-e-Miskawaih apparently considers it to be a concrete science rather than an abstract one. It is concerned with the precise course of individual events. It tells us what happened in the past, and in doing so also explains why it happened at all, as it did. But the knowledge of the past is not entirely irrelevant to the future. it does indeed illuminate us as to the future, and it is this aspect of historical knowledge which makes way for generalisations in the concrete science of history. The experiences of one

> nation may explicitly serve as examples for the other, bringing home the irreversible truths concerning the rise and fall of nations in general. And it is to these exemplary instances that Ibn-e-Miskawaih particularly invites the attention of the rulers, generals, and the public alike.[25]

علامہ اقبال ابن مسکویہ سے کس حد تک اور کیوں متاثر تھے؟ ڈاکٹر عطیہ سید کی کتاب اقبال ۔ مسلم فکر کا ارتقا سے ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

> اقبال کی مشہور نثری تصنیف اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو میں ابن مسکویہ کے حوالے ملتے ہیں، لیکن اس کے افکار کا تفصیلی ذکر ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا میں نظر آتا ہے، جہاں وہ اس کا شمار ایران کے نو افلاطونی ارسطاطالیسیوں میں کرتے ہیں۔ عموماً ابن مسکویہ کی شہرت کا سبب اس کی اخلاقیات کو قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً ڈی بور اسلامی فکر کی تاریخ میں مسکویہ کے نظریۂ اخلاق پر زور دیتا ہے اور اس کے باقی افکار کو نظر انداز کرتا ہے۔ اقبال اس کے برعکس ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات کو اہم تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح عبدالرحمٰن بدوی، بوعلی سینا اور التوحیدی کے بعض بیانات کی جانب توجہ دلاتے ہیں جو فکری فلسفے کے لیے ابن مسکویہ کی صلاحیت کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کرتے، لیکن اقبال ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا میں اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن مسکویہ مورخین کی توجہ کا فارابی وغیرہ سے زیادہ مستحق ہے، کیوں کہ اس کے فلسفیانہ نظریات زیادہ منظم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ رازی جیسے مفکرین کے بجائے ابن مسکویہ کو ایرانی مفکرین، حکما اور مورخین میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک قرار دیتے ہیں۔[26]

اقبال اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو میں پر زور اور واضح الفاظ میں انسان کی یکتائی اور انفرادیت کا ذکر کرتے ہیں، اور قرآن کے حوالے سے اسے باوجود اس کی تمام خامیوں کے، زمین پر خدا کا نمائندہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم سب جانتے ہیں کہ اقبال انسانی شخصیت کے ارتقا کے علمبردار ہیں اور اس ارتقا کی نوعیت روحانی ہے، اگرچہ یہ روحانی کمال خارج کی تسخیر کے توسط سے بھی پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ مسکویہ کا تصورِ ارتقا بھی روحانی ہے۔ وہ ساری کائنات میں "روحانی میلان" کو جاری و ساری پاتا ہے۔ اس لحاظ سے ابن مسکویہ جس ارتقا کا ذکر کرتا ہے وہ حیاتیاتی (Biological) ہوتے ہوئے بھی روحانی ہے۔ ان مشاہدات سے یہ عیاں ہے کہ اقبال باقی مسلم مفکرین (جنھوں نے ارتقا کا تصور پیش کیا) کے مقابلے میں مسکویہ سے اس لیے یک گونہ یگانگت محسوس کرتے ہیں کہ وہ خود بھی زمین پر انسانی خلافت اور خودی کے ارتقا کے قائل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ ان کا ایمان ہے کہ سوچ کی یہی روش (جوان کے اور

مسکویہ کے ہاں کئی لحاظ سے مشترک ہے) قرآن کی روح کے عین مطابق ہے۔[۴۷]

علامہ اقبال نے یہاں وہاں ابن مسکویہ کا ذکر مابعد الطبیعیاتی فلسفے کے ضمن میں کیا ہے۔ انھوں نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے فلسفۂ عجم میں ابن مسکویہ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

اب ہم ایک مشہور شخصیت علی بن ابن محمد ابن یعقوب کی طرف آتے ہیں، جو عام طور پر ابن مسکویہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ابو وحید سلطان عضد الدولہ کا خزانچی تھا۔ اس کا شمار ایران کے مورخین، معلمین اخلاق، اطبا اور آخر مفکرین الٰہیات میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوز الاصغر سے، جو بیروت میں طبع ہوئی ہے۔ اس کے نظام فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔[۴۸]

(۲)

علامہ اقبال نے ابو ریحان البیرونی کا ذکر مختصراً دو تین مقامات پر کیا ہے۔ جہاں البیرونی کا ذکر آیا ہے، وہاں براہ راست علامہ اقبال کے مطالعاتی افادات کا کچھ ایسا واضح سلسلہ بھی نہیں ملتا کہ انھوں نے کس حوالے سے اور کس طرح البیرونی سے کسب فیض کیا ہے۔ پانچویں خطبے میں جہاں علامہ اقبال نے البیرونی کا تذکرہ کیا ہے، اگر اسے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی کے تخلیق کائنات، زمان و مکاں اور تصور تاریخ کے حوالے سے جو نظریات و خیالات، ان کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں، یقیناً علامہ اقبال کے پیش نظر رہے ہیں۔ البیرونی ایک فلسفی سے زیادہ، منجم اور ہیئت دان تھا۔ اس نے ہیئت اور نجوم میں اپنے مشاہدات اور تجربات کو تحریری صورت دی ہے لیکن بین السطور تخلیق کائنات، تصور زمان و مکاں اور تصور تاریخ کے ضمن میں اس کے خیالات و نظریات دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے:

البیرونی کے تصور تاریخ کے بارے میں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ اس نے رسمی تاریخ شاید ایک بھی نہیں لکھی۔ وہ اصلاً ہندسہ، علم شمار (حساب) ہیئت، نجوم اور طب کا آدمی تھا۔ لیکن اس وقت اگر اسے ہم مورخوں میں شمار کر رہے ہیں تو اس وجہ سے کہ اس نے اپنے ریاضیاتی اکتساب کے بل بوتے پر ہمیں بین الاقوامی معاشرتی تاریخ کا ایک باب عطا کیا ہے۔

البیرونی کے یہاں لفظ تاریخ اور تواریخ کئی مرتبہ آیا ہے مگر اس کے یہاں تاریخ کا وہ مفہوم نہیں، جو آج کل مروج ہے۔ کتاب التفہیم (فارسی) میں وہ تاریخ کی تعریف اس طرح کرتا ہے:

تاریخ چیست؟

تاریخ وقتے باشد اندر زمانہ بخت مشہور کہ اندر و چیزے بود و است چناں کہ خروش اندر آمدتے یا ملتے پیدا شود و گسترد و چوں دینے یا کیشے پیدا شود وغیرہ۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اصلاً لفظ تاریخ زمانے کے اندر ایک خاص اہم وقت (دن یا لمحے) کا نام ہے، جس سے قبل و مابعد کی حد بندی ہوتی ہے۔ اس تصور میں ارتقا (تغیر پذیر حرکت) (Development) کا وہ تصور موجود نہیں، جس میں ابتدا ہوتی ہے اور وہ کسی انتہا یا لا متناہی کی طرف (بہتر سے بہترین کی صورت میں) حرکت کرتے ہوئے بڑھتی جاتی ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ البیرونی کا اصل مقصد رسمی تاریخ کی تدوین نہ تھا بلکہ اس کے نزدیک "تاریخ آیات الٰہی میں سے ہے اور علمی لحاظ سے یہ عمرانیات کی کہانی کا ایک حصہ ہے۔"[۴۹]

البیرونی ایک ایسا فلسفی ہے کہ جس کے خیالات اور افکار پر قرآن کریم اور دیگر آسمانی کتابوں کی چھاپ اور اثر گہرا ہے۔ وہ قرآنی نظریہ تکوین اور نظریہ تخلیق کو بھی پیش کرتا ہے لیکن وہ اس کے ضمن میں عمرانی، جغرافیائی اور ریاضیاتی دلائل دیتا ہے، اور اپنے رویے اور نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مسلمان فلسفیوں میں ابن خلدون اور مغربی فلسفیوں میں شپنگلر کے نظریات و خیالات میں سے بعض ہمیں البیرونی کے ہاں بھی نظر آتے ہیں۔ یعنی اس کا رابطہ مسلمان، فلسفیوں میں سے ابن خلدون کے افکار و نظریات اور جدید فلسفیوں میں شپنگلر کے تصورات سے موجود ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر میں یک جائی کی صورت، علامہ اقبال کے لیے توجہ کا باعث رہی ہو۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے خیال میں:

> ان اقتباسات سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، ان میں پہلا یہ ہے کہ البیرونی کے تصورات بھی یونانیت کے خلاف بغاوت کے زمرے میں آتے ہیں اور وہ تجربی اور مشاہداتی منہاج کے اولین بانیوں میں سے تھا۔ دوسرا یہ کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی، حرکت مسلسل و مستقل سے عبارت ہے۔

اور تیسرا نتیجہ یہ کہ البیرونی کا تصور تاریخ، ابن خلدون کے مآخذ میں سے تھا، جو اسے اسلامی ورثے کے طور پر البیرونی سمیت دوسرے قدیم مسلم حکما سے ملا۔ اگر ان نتائج کی تفصیل میں جانا ہو (جیسا کہ جانا چاہیے) تو ہمیں البیرونی کے تقریباً سب ہی خیالات کا جائزہ لینا پڑے گا، جن میں سے بیشتر ان کی ریاضیاتی کتابوں میں ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ البیرونی فلسفی کم اور ہیئت دان زیادہ تھا اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ کوئی شخص اس کی کتابوں کا عمیق سے عمیق تر، جتنا مطالعہ کرتا جائے، قرآن مجید پر اور خدا تعالیٰ کی حکمتوں پر البیرونی کے پختہ یقین کا زیادہ سے زیادہ اثر

نظر آتا ہے۔ یہ قدیم حکما کی ایک ایسی خصوصیت ہے، جو ہمارے جدید مسلم سائنس دانوں اور ریاضی دانوں کے لیے خاص طور پر قابل توجہ ہے۔[۳۲]

ابن خلدون دیگر فلسفیوں کے برعکس زمان کی دوری اور دائروی حرکت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک کائنات کی گردش ایک خاص مکان کے اندر وقوع پذیر ہوتی ہے لہٰذا اسے مستقیم یعنی Straight نہیں کہا جا سکتا۔ وہ کئی کائناتوں، کئی دنیاؤں، کئی آدموں اور کئی حواؤں کی تخلیق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کئی زمانے، کائناتیں، اس کائنات سے قبل مکمل ہو کر اپنے اختتام کو پہنچ چکی ہوں اور عین ممکن ہے کہ بہت ساری کائناتیں اس کائنات کے بعد معرض نمود میں آئیں یا اس کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت ساری کائناتیں، اس کائنات کے ساتھ موجود ہوں اور ہم ان کی تعبیر و تفہیم سے قاصر ہوں اور نہ سمجھ سکتے ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ زمان کو آئن سٹائن کی طرح اضافی قدر مانتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وقت مخلوق ہے اور یہ تخلیق کائنات سے ہزاروں، کروڑوں سال قبل وجود میں آیا ہے، لیکن وہ اس کے حادث ہونے اور مخلوق ہونے کا پختہ یقین رکھتا ہے۔ اسی تھیوری کے زیر اثر اس نے تاریخ کی معنویت اور تصور تاریخ کی اساس کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔

البیرونی تاریخ کی اس صورت کو نہیں مانتا کہ جس میں بادشاہوں، وزیروں اور سیاست کا منظرنامہ سنین و سال کے اعتبار سے سامنے لایا جائے۔ وہ سنین و سال کی اہمیت کا بلاشبہ قائل ہے لیکن وہ اسے بادشاہوں کے تذکروں تک محدود نہیں رکھتا بلکہ وہ انسان کی زندگی کے عمرانی رویوں کے ان مجموعی خدوخال کو ابھارنے، اس کے ذہنی ارتقا کو سمجھنے اور مابعد تاریخ کے واقعات اور حوادث پر اثر انداز ہونے سے عبارت گردانتا ہے، اس کے بین السطور کام کرتی ہوئی قوت کا قائل ہے اور اس کو نہایت اہمیت کے ساتھ اپنی تحریروں میں پیش کرتا ہے اور اس کے اثرات کو وہ آئندہ رویوں میں یا گزرے ہوئے زمانوں میں اسے دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ ایک حد بندی ہے۔ ایک خاص زمانی دائرے میں انسانی زندگی کی حرکت کو تاریخ کی مدد کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔

ایک بہت اہم بات جو ہمیں البیرونی کے ہاں دکھائی دیتی ہے اور بہت کم یا بہ شمول علامہ اقبال کے کسی بھی اور فلسفی میں دکھائی نہیں دیتی۔ وہ یہ ہے کہ تصور تاریخ کے حامل مسلمان فلسفیوں نے تاریخ اور تصور تاریخ کے ضمن میں نہایت اہم نکات کا تذکرہ کیا ہے۔

انھوں نے تخلیق کائنات، زمان و مکاں کے مسائل، حدوث اور قدم کی باتیں اور اس طرح کے دوسرے مسائل کے پس منظر میں تاریخ اور تصور تاریخ کو اجالنے کی کوشش کی ہے مگر یہ نکتہ کسی بھی فلسفی کو نہیں سوجھا، ماسوائے البیرونی کے کہ وہ تاریخ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیتا ہے۔ گویا اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دے کر وہ تاریخ کو براہ راست عالم فطرت کے ساتھ جوڑ دیتا ہے۔ فطرت، اللہ کی آیات کا اظہار ہے۔ اگر تاریخ اس کی آیات میں سے ایک آیت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اثر اندازی انسانی زندگی اور کائناتی زندگی میں بہت بنیادی اور اساسی نوعیت کی ہے۔

البیرونی نے تاریخ کو آیت الٰہی کہہ کر زندگی کی بنیادی قدر کو دریافت کرنے کی کوشش اور کاوش کی ہے اور دراصل اس نے اس ضمن میں اپنی کتابوں میں جو استدلال کیا ہے، اس میں اس کی بنیاد ریاضیاتی اصولوں اور عمرانیاتی ضوابط پر رکھی۔ اگر وہ اس کو فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرتا تو البیرونی کے اس تصور کی معنویت دو چند ہو جاتی۔ استدلال کی بنیاد ریاضیاتی اصولوں پر رکھنے کی وجہ سے اس کے دلائل اور براہین کا منظر نامہ محدود طبقے اور درجے کے لوگوں پر ہی اثر انداز ہو سکا۔ اگر فلسفیانہ بنیادیں فراہم کی گئی ہوتیں تو اس فکر کی اپیل اور تاثر وسعت آشنا رہتے، سو البیرونی کا نیا نکتہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہا۔

علامہ اقبال نے البیرونی سے یا ان کے مطالعاتی افادات سے جہاں جہاں اکتساب کیا، استفادہ کیا یا استناد کیا، اس کی نظیریں ان کے فکر و فلسفہ میں براہ راست نہیں ملتیں، تاہم جن جن فلسفیوں کے پہلو بہ پہلو دو چار مقامات پر انھوں نے البیرونی کا ذکر کیا ہے، ان فلاسفہ کے اظہارات کے پس منظر میں رکھ کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس تصور تاریخ کے ضمن میں البیرونی سے فکری اعتبار سے یقیناً متاثر ہوئے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ البیرونی کے جو تین بہت اہم نظریات (۱) تصور زمان، (۲) تصور تخلیق کائنات یا تصور تکوین کائنات اور (۳) تصور تاریخ فلسفیانہ حوالوں سے معروف ہیں۔ ان میں سے پہلے دو تصورات کے علامہ اقبال کلی طور پر مخالف ہیں۔ لہٰذا تیسرا جو پہلو باقی بچتا ہے، وہ تاریخ اور تصور تاریخ ہے۔ اب یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ علامہ اقبال نے البیرونی کا ذکر اسی تصور کی ذیل میں کیا ہوگا۔ دیگر علمی مقامات اور علمی مدارج سے علامہ اقبال کے لیے کبھی بھی دلچسپی کا باعث نہیں رہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال کو البیرونی کے علم ریاضیات، علم ہیئت، علم ہندسہ اور علم نجوم سے قطعاً کوئی دلچسپی نہیں

بلکہ وہ صرف اور صرف ان کے تصور تاریخ سے رغبت رکھتے تھے، سو علامہ اقبال کے پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں ان کا ذکر اسی ذیل میں آیا ہے۔

علامہ اقبال کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ صرف تعداد بڑھانے کے لیے فلسفیوں کے نام نہیں گنواتے اور کسی بھی مسلمان یا غیر مسلمان، کسی قدیم یا جدید فلسفی کا وہیں تذکرہ کرتے ہیں، جہاں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور علامہ اقبال کے خطبات میں کئی مقامات ایسے آئے ہیں کہ ایک موضوع پر بات کرتے ہوئے کئی فلسفیوں کا ذکر آ گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ اقبال نے پیش نظریا زیر نظر بحث کے ضمن میں ان فلسفیوں سے، جن کا وہاں ذکر آیا ہے، کسی نہ کسی صورت میں استفادہ کیا ہے، متاثر ہوئے ہیں یا آگے چل کر ان کے افکار و نظریات کی نفی کرنے والے ہیں۔

سو ابن خلدون اور شپنگلر کے ہم راہ البیرونی کا ذکر آیا ہے، تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مذکورہ دونوں فلسفیوں کا علامہ اقبال کے خیال میں مقام و مرتبہ چوں کہ تاریخ کے فلسفیوں کا ہے لہٰذا یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ البیرونی کا ذکر بھی تاریخ کے فلسفی ہی کی حیثیت سے ہوا ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ البیرونی، علامہ اقبال کے لیے اپنے تصور تاریخ کی نئی اور جدید معنویت کا حامل رہا ہے۔ علامہ اقبال کی البیرونی سے دلچسپی کے حوالے سے ڈاکٹر سید عبداللہ یوں گویا ہیں:

> علامہ نے البیرونی کے جن خاص نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کی فہرست کم و بیش کچھ یوں بنتی ہے:
>
> اوّل یہ کہ البیرونی بھی ان حکمائے اسلام میں سے ہیں، جنھوں نے یونانیت کے برعکس مشاہداتی اور تجربی منہاج کی پرورش کی ہے، جس کا سہرا غلطی سے موجودہ مغربی تہذیب کے سر باندھا جاتا ہے۔ اس منہاج کے بانی دراصل مسلمان تھے۔
>
> دوسرا نکتہ یہ کہ البیرونی شاید پہلا شخص تھا جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل (Function) کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خاص علمی نقطۂ نظر سے یہ ثابت کیا ہے کہ کائنات کا وجود ساکن نہیں، بلکہ مسلسل رواں دواں ہے۔
>
> تیسری بات یہ کہ البیرونی زمان کو کائنات کا جزو لازم خیال کرتا تھا اور زمان و مکاں کو چوتھا بعد خیال کرتا تھا، جو بہ ظاہر جدید زمانے کی (خصوصاً آئن سٹائن کی) دریافت سمجھی جاتی ہے۔
>
> چوتھی بات یہ ہے کہ البیرونی کائنات کو ایک بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے، جو ابھی بن رہی ہے۔ یعنی اس کی نگاہیں کون (Kaun) کے بجائے

تکوین...... پر ہیں۔
پانچواں نکتہ یہ کہ البیرونی کا تصور تاریخ نظریہ حرکت و تغیر کے تابع ہے اور ابن خلدون اپنے تصور تاریخ میں دوسرے مورخین و حکما کے علاوہ البیرونی سے بھی متاثر ہوا ہے۔[۲۱]

(۳)

ابن خلدون کے افکار و نظریات میں تین علوم یا رویوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے:

۱۔ علم سیاسیات
۲۔ علم عمرانیات
۳۔ علم تاریخ

بعض مفکرین نے کنفیوشیس کے نظام ریاست کے ضمن میں اس کا تقابلی مطالعہ ابن خلدون کے افکار و نظریات سے کیا ہے، جو درست معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کنفیوشیس کے ہاں تمام علوم اور فنون کی بنیاد اخلاقیات پر ہے۔ اس کا نظام ریاست اور نظام سیاست، روحانی اور اخلاقی اقدار پر مبنی تھا، جب کہ ابن خلدون کے تمام افکار اور نظریات کی بنیاد علم تاریخ پر ہے۔ وہ تاریخ کی وساطت سے عمرانیات اور سیاسیات اور دیگر علوم و فنون کی قدر و منزلت کے تعین میں مدد دیتا ہے۔ ابن اللہ وشیر لکھتے ہیں:

ایک فیلسوف تاریخ کی حیثیت سے تاریخی ارتقا کا نظریہ سب سے پہلے غالباً ابن خلدون ہی نے پیش کیا۔ اس نظریہ تاریخ میں اخلاقی اور روحانی موثر قوتوں کے ساتھ ساتھ آب و ہوا اور دیگر طبعی حقائق کا بھی پوری طرح لحاظ کیا گیا ہے اور جغرافیائی عوامل سے بھی صرف نظر نہیں کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون نے کائنات کی ترقی و زوال کے قوانین کی دریافت اور تحقیق کے سلسلے میں بڑی کاوش کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک جغرافیہ، انسانی زندگی کو متاثر کرتا ہے اور آب و ہوا کی ناموافقت بھی بالعموم کسی عمدہ و اعلیٰ تمدنی تصور کے ابھرنے کی راہ میں رکاوٹ بن جایا کرتی ہے۔

ابن خلدون کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تاریخ بہر حال تغیر پذیر ہے اور کائنات میں تغیر و تبدل کا اصول ہمہ آن جاری و ساری ہے۔ اقوام و ملل کی زندگی میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں اور یہ ایک طبعی امر ہے، وہ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتیں۔ ساتھ ہی ساتھ سیاسی حالات بھی قوموں کے مزاج اور ان کی تاریخ پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کے رسم و رواج اور معاشرے کا چلن، ان تبدیلیوں سے اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ بعض اوقات تو یوں محسوس ہوتا ہے گویا ایک بالکل نئی قوم معرض وجود میں آ گئی ہو۔[۲۲]

علامہ اقبال نے ابن خلدون کا ذکر خاص طور پر اپنے خطبات تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں بار بار کیا ہے، چند جھلکیاں ملاحظہ ہوں:

(ابن خلدون) تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے، جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[۴۳]

بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتا سر اس روح سے معمور ہے، جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔[۴۴]

دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا، وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے، جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا، ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے، جو بلحاظ نفسیات، اس سے مرتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔[۴۵]

اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے، زمانے کا یہی تصور ہے، جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اسی لیے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے، ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راستہ اختیار کیا، اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا۔ یعنی زمانا ایک ایسے نشوونما کی حیثیت سے، جس کا ظہور ناگزیر ہے۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے، جو اس نے تغیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے کیوں کہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چوں کہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں، جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعد الطبیعیات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی، بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا۔ بہ ایں ہمہ اس نے

زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا، ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیش رووں میں کریں گے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ایک آیت تصور کرنا چاہیے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنا ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا، جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سراسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔[۲۶]

لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی، خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں، جیسے اپنی دوسری واردات اور اسی لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طرز عمل بھی یہی تھا، چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی، وہ اس کا بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے۔ گو یہ صرف ابن خلدون تھا، جس نے اس سلسلے میں عملی نہج پر قدم اٹھایا۔[۲۷]

یہ ابن خلدون تھا، جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں؟ اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا، جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈونلڈ لکھتے ہیں: ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب "مشاہدات مذہب" کی گوناں گونی بنظر استحسان دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ و نہایت ضروری ہے۔ بایں ہمہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا، جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں، جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔[۲۸]

بہر حال تر کی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے

سب سے پہلے فلسفی مورخ سے رجوع کرنا چاہیے۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف مقدمہ میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کیے ہیں:

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہٰذا اس کا قیام واجب ہے۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔[۴۲]

گزشتہ دو اڑھائی صدیوں میں علم عمرانیات نے ایک واضح صورت اختیار کی ہے، بطور علم اور نظریے کے، اس میں وقار اور نکھار پیدا ہوا ہے لیکن اگر بنظر عمیق دیکھا جائے تو ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے، جس نے علم عمرانیات کی بنیادی حدود اور قیود کا تعین کر کے اس کے اساسی خدوخال کو اجاگر کیا ہے۔ ابن خلدون نے جن زاویہ ہائے نظر سے اس علم پر گفتگو کی ہے اور اس علم کے رویوں کے مختلف مدارج میں جو ایک ارتقائی صورت سامنے رہی ہے، جدید فلاسفہ آج بھی اس تک نہیں پہنچ پائے۔ ان کی ساری تگ و دو مختلف علوم اور علوم کے مختلف ضابطوں پر رہی ہے، جب کہ ابن خلدون نے صدیوں پہلے عمرانیاتی پس منظر میں انسان اور کائنات کی معنویت کو متشکل کرنے میں نہایت اہم اور بنیادی افکار پیش کیے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن خلدون، جو تاریخ عمرانیات اور سیاست کا بہت عظیم فلسفی ہے، یہ سمجھتا تھا کہ انسان اور انسانی علوم کا مطالعہ، تاریخ کے پس منظری مطالعے کے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا جو کچھ اس نے صدیوں پہلے سوچا اور لکھا، وہ آج بھی حرف آخر ہے۔ علوم کے خدوخال کو اجاگر کرنے اور نکھارنے میں ابن خلدون کی خدمات یہ ہیں کہ اس نے تاریخ کے تناظر میں علم سیاست اور علم عمرانیات کو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک سیاست کے تین درجے ہیں:

۱- ملوکیت

۲- سیاست عقلی

۳- خلافت

ملوکیت کے اس کے ہاں وہی معنی ہیں، جو اب بھی ہمارے ہاں معروف اور مقبول ہیں۔ سیاست عقلی کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ ضابطۂ سیاست یا نظام سیاست، جو آج کی دنیا میں جمہوریت کے نام پر رائج ہے، اسے ابن خلدون نے سیاست عقلی سے تعبیر کیا ہے۔ سیاست کا تیسرا درجہ خلافت ہے اور ابن خلدون خلافت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر اسلامی

حکومت یا اسلامی دنیا بہت دور دراز تک کے براعظموں میں پھیلی ہوئی ہو تو بجائے ایک خلیفہ کے، اسے دو خلفا کے درمیان بانٹ دیا جائے، جو اپنے احوال و آثار کے مطابق مسلم امہ پر حکومت کریں، بصورت دیگر ایک خلیفہ ہی کافی ہوگا۔

ابن خلدون نے خلافت اور خلیفہ کے ضمن میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے، ان پر اعتراض کیا جا سکتا ہے اور بہت سے سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں کہ یا تو ابن خلدون کی توجہ ان اصول و ضوابط کی طرف مبذول نہیں ہوئی یا اس نے ان سوالات کو اپنے زمانے میں غیر اہم سمجھتے ہوئے ان کا جواب دینے یا شرائط مقرر کرنے کی طرف توجہ نہیں دی۔ مثلاً اس نے خلیفہ کے انتخاب کے ضمن میں لکھا کہ خلیفہ کو ارباب حل و عقد منتخب کریں۔ اس سے سوال کیا گیا کہ کیا خلیفہ کے انتخاب کے سلسلے میں عامۃ الناس کا کوئی کردار نہیں ہے تو اس نے انتہائی مضبوط دلائل کے ساتھ عامۃ الناس کے اس حوالے سے کسی بھی نوعیت کے کردار کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اس نے کہا کہ صرف ارباب فکر و نظر خلیفہ کے انتخاب میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ یہاں ایک بنیادی سوال یہ در آتا ہے کہ یہ ارباب فکر و نظر کون ہیں؟ تو اس کا ابن خلدون کے ہاں جواب نہیں ملتا۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ارباب فکر و نظر سے اس کی مراد کیا ہے؟ کون سے لوگ اس دائرے میں موجود رہ سکتے ہیں؟ کیا دنیاوی علم رکھنے والا ایسا آدمی، جو اسلامی علوم سے بے بہرہ ہے اور اسلامی نظریہ حیات پر عملی سطح پر کارفرما نہیں ہے، وہ بھی ارباب فکر و نظر میں سے ہے؟ کیا ایسا آدمی اس گروہ میں شامل ہے، جو اسلامی علوم کا عالم ہے مگر اسلامی نظریہ حیات پر گامزن نہیں ہے؟ کیا ایسا شخص اس گروہ میں شامل ہے، جو دنیاوی اور دینی، دونوں علوم سے تو بے بہرہ ہے مگر اسلامی نظریہ حیات پر پوری طرح عمل پیرا ہے؟ عین ممکن ہے کہ یہ اور اس نوعیت کے دوسرے سوالات، اس کے عہد میں کوئی اہمیت نہ رکھتے ہوں یا اس نے خود ان سے صرف نظر کیا ہو مگر بعد کے زمانوں میں یہ سوالات انتہائی بنیادی حیثیت کے حامل ہو گئے ہیں۔

ابن خلدون نے خلیفہ کے لیے یہ چار شرائط مقرر کی ہیں:

۱- علم

۲- عدالت

۳- کفایت

۴- حواس و اعضا کی سلامتی

یہاں بھی وہ واضح اور کھلے لفظوں میں خلیفہ کے ضمن میں اسلامی علوم وفنون پر مہارت اور اس پر عامل ہونے کے رویوں کی وضاحت نہیں کرتا۔ لیکن جو عمرانی رویے اور عمرانی پہلو ان حوالوں میں وہ لے کر آتا ہے، یعنی جس طرح نظامِ ریاست کو سمجھتا ہے، انسانی گروہوں کے مابین، جو مختلف فکری، معنوی، تہذیبی اور مذہبی عوامل کارفرما ہیں، کو سمجھتا ہے، جس طرح خلیفہ کے انتخاب کے ضمن میں علمِ عمرانیات سے استفادہ کرتا ہے اور جو شرائط سامنے لاتا ہے، وہ اپنی جگہ بے پناہ اہم ہیں۔ اس اہمیت کا سبب یہ ہے کہ اس طرح علمِ عمرانیات اور تاریخ سے پہلی بار استفادہ کیا گیا ہے۔ لیکن علومِ اسلامی کے اظہارات کے جو مختلف رویے ہو سکتے تھے، ان پر اس خاص تناظر میں کچھ خاص معلومات نہیں ملتیں۔ وہ بنیادی طور پر ایک ماہرِ تاریخ ہے، باقی تمام علوم وفنون پر ماہرانہ نظر رکھتا ہے لیکن اس کے مجموعی کام میں ان تمام علوم کی حیثیت ثانوی اور ضمنی ہے۔ یہ اقتباسات ملاحظہ کیجیے کہ غیر مسلم، ابنِ خلدون کو کیا مقام و مرتبہ دیتے ہیں:

> Few people have heard of Ibn-e-Khaldun. Those who have, however, describe him as 'the greatest historian and philosopher ever produced by Islam and one of the greatest of all time', and his chief work- *the Muqaddimah*- as ' undobtedly the greatest work of its kind that has ever yet been produced by any mind in any time or place'. Such comments have foundation, as in the *Muqaddimah* we find one of the earliest systematic explorations of the nature of history.[40]

انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں ابنِ خلدون کے علمی و فکری مقام و مرتبے کے بارے میں درج ہے:

> But the greatest Arab historian and one of the most penetrating thinkers about historiography in any time or place was undoubtedly Ibn-e-Khaldun. The introducton(*Al- Muqaddimah*) to his *Kitab Al Ibar*; a universal history (begun in 1375 A.D); is in A.J Toynbee's judgment(1934 A.D); " the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind." Ibn-e-Khaldun and absorbed all the learning accessible to a Muslim of his time. He was a master of religious learning, an outstanding judge, a writer on logic.[41]

اسلامی تاریخ میں ابنِ خلدون سے قبل چند بہت بڑے مفکرینِ تاریخ گزر چکے تھے، مثلاً المسعودی، واقدی، طبری اور ابنِ مسکویہ وغیرہ۔ ان لوگوں نے تاریخ کے تصور پر نظر رکھنے اور اس کے جملہ عناصرِ ترکیبی کو جاننے اور اس تناظر میں تاریخ کو سمجھ کر تاریخ لکھنے کے بجائے، حالات اور واقعات کے بدلتے ہوئے منظرنامے کو عکس بند کرنے کی کوشش کی، جب کہ ابنِ خلدون نے

اپنے مقدمے میں تاریخ کے تصور پر جو روشنی ڈالی ہے اور تاریخ نویسی کے ضمن میں اس نے جو اصول وضوابط متعین کیے ہیں، وہ تاریخ انسانی میں سب سے پہلا کام ہے۔ ابن خلدون سے قبل مسلم اور غیر مسلم تہذیبوں میں جتنے بھی لوگ بطور مورخ یا تاریخ دان گزرے ہیں، کسی کی نگاہ میں وہ علمی بصیرت اور بصارت موجود نہیں تھی، جو ابن خلدون کے ہاں ہمیں دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے کہ ابن خلدون نے انسانی زندگی کے پورے منظرنامے کو سمجھتے ہوئے، ایک خاص نکتے پر اس کی بنیادی اکائی کو تلاشنے کی کوشش کی کہ وہ ایک قوت، جو تمام علوم وفنون کے مابین ایک قدر مشترک کے طور پر کارفرما ہے اور جس سے زندگی کا یہ تسلسل اور یہ تحرک سرگرم کار ہے، یہ تاریخ کے حقیقی اور بنیادی تصور کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ تصور ایک مذہب کے ماننے والے لوگوں کو ایک دائرے میں یا ایک مرکز میں یا ایک محور کے گرد اکٹھا رکھتا ہے، لہٰذا ابن خلدون نے جب تاریخ کے تصور کو بالکل ایک نئے زاویۂ نظر سے دیکھا اور پرکھا تو اس نے اس کے بنیادی اور اساسی خدوخال اجالے اور انھیں دریافت کیا۔ ابن خلدون نے علوم وفنون کے درمیان موجود اکائی کو روح کی شکل میں سمجھا اور سمجھایا اور اسے تاریخ کا نام دیا۔

ابن خلدون کے ہاں تاریخ اپنے مجموعی علمی، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی رویوں کو اپنے جلو میں لے کر ہمارے سامنے آئی اور اس سے انسانی علوم وفنون کے تنوع کی یک جائی اور اس کی اکائی کا ایسا تصور ہمارے سامنے آیا کہ ابن خلدون کے بعد مغرب اور مشرق یعنی غیر مسلمان اور مسلمان دنیا نے تاریخ کے اس فلسفے سے بے پناہ استفادہ کر کے اس علم کی آفاقیت میں کئی نئے رنگ اور عکس پیدا کیے۔ لیکن جتنی جامعیت کے ساتھ اس علم کے بنیادی خدوخال کو ابن خلدون نے واضح کیا تھا، بعد میں آنے والے فلسفی اس جامعیت کو برقرار نہ رکھ سکے اور بہت سے رویوں کو الگ الگ لے کر آگے چلتے رہے۔

ابن خلدون نے تاریخ کے تصورات اور اصول وضوابط کی تشریح وتوضیح اور ترویج وتہذیب میں کسی وجدانی لمحے میں، کسی خاص تہذیبی پس منظر میں منتقل کیا، کیوں کہ جب وہ اپنے مقدمے کے بعد اپنی تاریخ نویسی کی جانب آتا ہے تو اس کی لکھی گئی تاریخ میں وہ رویے موجود نہیں ہوتے، جو وہ مقدمے میں بیان کرتا ہے۔ دراصل تاریخ کا یہ عظیم مفکر، تاریخ نویسی کے معاملے میں اس مقام ومرتبے کا حامل نہیں، جس درجے کا وہ مفکر تاریخ ہے۔ وہ فلسفۂ تاریخ کا بلاشبہ اتنا بڑا مفکر ہے کہ یہ بات پورے تیقن کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ انسانی علوم وفنون کی

تاریخ میں ابن خلدون سے بڑا آدمی پیدا نہیں ہوا۔ ابن خلدون کے ہاں علم تاریخ کی مختلف جہتیں، ایک فکری محور پر مرتکز ہوئی ہیں مگر نہ تو ابن خلدون اور نہ ہی مابعد ابن خلدون کسی مغربی یا مشرقی، کسی غیر مسلمان یا مسلمان فلسفی نے اس تصور تاریخ سے استفادہ کر کے، اس کی عملی صورت کا اظہار کیا۔ یہاں تک کہ ابن خلدون کے تصورات کو ایک اور خوبصورت جہت ملنے میں تاریخ کو بہت سی صدیوں کا انتظار کرنا پڑا۔ انیسویں صدی کے آخر میں برصغیر میں ایک ایسے ابن خلدون نے جنم لیا کہ انھوں نے نہ صرف ابن خلدون کے تصور تاریخ کی انتہا سے اپنے تصور تاریخ کا آغاز کیا، بلکہ تاریخ انسانی میں وہ پہلے فلسفی ہیں کہ جن کے تصور تاریخ اور تصور سیاست و عمرانیات کے پس منظر اور تناظر میں ایک عملی اظہار دنیا کے سامنے آیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا موقف ملاحظہ کریں:

> تاہم ابن خلدون ان لوگوں میں سے ہیں، جو تاریخ کو اوضاع انسانی کی حرکت اور تغیر و تبدل کی روداد سمجھتے ہیں اور افراد کو اجتماع کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔

یہی وہ بنیادی وصف ہے، جو ابن خلدون کے بارے میں علامہ اقبال کے لیے باعث کشش ثابت ہوا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "خطبات" میں انھوں نے کم و بیش گیارہ مرتبہ ابن خلدون کی رائے سے استناد کیا ہے، بلکہ ایک لحاظ سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ علامہ کے بعض نظریات سے قطع نظر (کہ وہ جدا اور مستقل ہیں) وہ ابن خلدون کے بہت سے افکار و تصورات کے ایک ایسے شارح ہیں، جن کی شرح ابن خلدون کے مغربی مداحوں یا مقلدین مثلاً ویکو، میکیاولی، اشپینگلر اور ٹوائن بی وغیرہ کی شرح سے بدرجہا زیادہ جدید اور اطمینان بخش ہے اور بحوالہ قرآن مجید، اسلامی تصورات کے بہت زیادہ قریب ہے۔

ابن خلدون کے متعلق علامہ اقبال کی دلچسپی اس بنا پر بھی ہے کہ اس کے تصور تاریخ میں زندگی عبارت ہے، ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے، جس کے دوسرے معنی مسلسل تغیر اور مسلسل تخلیق ہیں۔ علامہ کی نظر میں "یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ وہ ایک ایسے نظریہ تاریخ کی بنیاد رکھے" کیوں کہ یہ قرآنی اصولوں پر مبنی ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ابن خلدون کے تصور تاریخ میں قرآنی ایام اللہ ہی کی روح کارفرما ہے۔

اس وقت تک جو بحث ہوئی ہے، اس میں علامہ ابن خلدون اور علامہ اقبال کا نقطہ نظر ہم رنگ ہے اور اس معاملے میں بھی یک رنگی ہے کہ تاریخ کسی واقعے کی صحت کو پرکھنے کا نام ہے، لیکن اس کے لیے صرف نقل اور روایت کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے کوئی عقلی، مشاہداتی معیار بھی ہونا

چاہیے (جس کے نہ ہونے سے بقول ابن خلدون بعض جید مورخین اسلام سے سنگین غلطیاں سرزد ہوئیں)

بہر حال ان دونوں بزرگان علم کا یہ مشترکہ موقف ہے، لیکن ذرا آگے چل کر زمانے کا فاصلہ اپنا اثر دکھاتا ہے اور ایک طرح کی اختلافی لکیر نمودار ہونے لگتی ہے۔

یہ لکیر حرکت کی سمت (تغیر و ترقی و ارتقا کے رخ) کے بارے میں ہے۔ علامہ کے نزدیک حرکت کا رخ، لہٰذا تاریخ کے سلسلۂ واقعات کا رخ، بطور خط مستقیم (مستقیمی) ہے، جب کہ ابن خلدون کی رائے میں سلسلۂ تاریخ کی حرکت دوری (Cyclic) ہے، یعنی اس طرح ہے، جس طرح موسموں کا تغیر دوری ہوتا ہے: بہار، گرما، سرما، خزاں، بہار اور پھر وہی چکر، لیکن ان کے تصور میں کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے نظریے کا اطلاق افراد کے مدارج عمر کے حوالے سے اقوام کے سیاسی عروج و زوال پر بھی کرتے ہیں۔ دراصل ان کا نقطۂ نظر قبائلی اور جزوی ہے۔ وہ مجموعی انسانی تہذیب کے حوالے سے بات نہیں کرتے بلکہ خاص قبائل کے حوالے سے گفتگو کر کے قبائلی ریاستوں کے عروج و زوال کی عمر کم و بیش ۱۲۰ سال مقرر کرتے ہیں اور ریاستوں کے اندر بدوی عصبیت کو تہذیب کی قوت بجھ کر اسے شہروں تک لے جاتے ہیں، جہاں عصبیت کے کمزور ہو جانے سے ریاست اور حضارت (تہذیب) دونوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے (یہی وہ نظریہ ہے، جس سے اکثر فضلا نے اختلاف کیا ہے)

علامہ اقبال کی رائے یہ نہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی ترقی و ارتقا کا رقبہ وسیع ہے اور اس کا اطلاق ساری نسل انسانی پر ہوتا ہے لیکن نسل انسانی کو آگے بڑھانے میں افکار و عقائد کی قوت بنیادی کام کرتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اسلامی تہذیب کی ترقی و ارتقا کی بنیاد دو بڑے اسلامی عقیدوں پر رکھی ہے۔ اوّل وحدت مبدء حیات، دوم حرکت کے ارتقائی سلسلے کا اصول۔ انھوں نے اپنے خطبہ بعنوان "اسلامی ثقافت کی روح" میں ان عقیدوں پر مفصل گفتگو کی ہے۔

دراصل علامہ اقبال کا سارا تصور ملی ہے، جب کہ ابن خلدون نے مسلم معاشرے کو جزءاً جزءاً دیکھا ہے اور اپنے نظریے کی بنیاد صرف نسلیت اور جغرافیے پر رکھی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ علامہ اقبال کی نظر میں جغرافیہ بھی ایک اہم عنصر ہے، چنانچہ فرمایا:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی

لیکن ان کے نزدیک توانا عقائد کی مضبوط گرفت اقوام کے عروج کا باعث اور اچھی عقائد

کا ضعف، زوال کا سبب بنتا ہے۔ علامہ کے نزدیک شعور کی اسی گرفت کا نام خودی ہے، جو انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ علامہ کے نزدیک خودی کی یہ توانائی قرآن مجید کے قوانین اہم سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔[۲۲]

اس بحث سے گزرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی تصور تاریخ کی سچائی اور صداقت اپنے عالمی اور آفاقی رویے سے ہم کنار رہی ہے اور یہ روحانی اور فکری سطح سے نیچے اتر کر سیاسی اور سماجی سطح کی اس بوقلمونی کا شکار نہیں ہوئی کہ جس تک پہنچ کر تاریخ کا تصور متاثر ہوتا اور اس کی تاثر پذیری کے نتیجے میں جبریت، تاریخ، تاریخی عوامل، تاریخیت اور تصور تاریخ کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی اور اس لپیٹ میں آجانے کے بعد اسلام کا دینی نظام فکر وعمل متاثر ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے بنیادی عقائد، اسلام کا بنیادی نظام فکر وعمل اپنے انھیں رویوں اور زاویہ ہائے نظر کے ساتھ مروج ہے، جو آج سے چودہ سو سال پہلے حضور نبی اکرمؐ نے تعلیم کیا تھا۔

علامہ اقبال کے ہاں، مسلمان مفکرین تاریخ کے تصور تاریخ کی پرچھائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ انھوں نے اپنے تصور تاریخ کا فکری نظام مرتب کرنے میں رنگ برنگے فکری رویے تو دوسروں سے ادھار لیے ہیں مگر ان کے فکری نظام کی تشکیل کا مجموعی نقش، کسی بھی فلسفی کے نظام فکر و خیال کا ہو بہو نقش نہیں ہے۔ اقبال نے المسعودی سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہ تک کے تمام مذہبی اور فکری رہنماؤں سے اخذ و استفادہ کیا ہے لیکن انھوں نے اپنے ان مطالعاتی افادات کو اپنے مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں ایک ایسا فکری تناظر فراہم کیا ہے کہ جس میں زمانے کے بدلتے ہوئے رویوں کا حل تلاش کرنے کی ایسی بصیرت افروز تعبیر موجود ہے کہ جس سے یہ مسائل مسلم امت کے اس فکری ماحول میں ایک نئی علمی جہت سے ہم کنار ہوئے ہیں۔

علامہ اقبال سے قبل تمام مسلمان فلاسفہ کہ جنھوں نے تاریخ اور تصور تاریخ پر اپنے خیالات، تصورات اور نظریات کا اظہار کیا ہے، ان کے خیالات، تصورات اور نظریات مجرد صورتوں میں ہی، کتابوں میں مرقوم رہے ہیں۔ اسلامی تاریخ اور مسلم مفکرین تو رہے ایک طرف، عالم انسانیت کی تاریخ میں بھی کوئی مفکر تاریخ ایسا نہیں گزرا، جس کے خیالات تجرد سے آگے نکل کر عملی رویے کے نقیب بنے ہوں۔ علامہ اقبال ہی وہ واحد فلسفی ہیں کہ جن کے افکار کی بنیاد پر ایک ملک کی تعمیر ہوئی ہے۔ یہ دراصل علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی خوبصورت تفہیم، تشکیل اور تعبیر ہی کا نتیجہ ہے، بلکہ وہ اس کے عملی پہلوؤں سے بھی آگاہ ہیں۔ اس ضمن میں ہم ان کے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد کے ان

اقتباسات کا مطالعہ کر سکتے ہیں کہ جن میں انھوں نے نہ صرف اپنے حال کو ماضی سے ملایا، بلکہ حال کے تناظر میں مستقبل کی قدروں کا جائزہ لیتے ہوئے، تاریخ کی ایک ایسی تعبیر اور ایک ایسی تفہیم مرتب کی کہ جس سے ان کے نظریات تجریدی ماحول تک محدود نہیں ہوئے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک آزاد اور خود مختار ملک کی تشکیل میں بنیادی اہمیت کے حامل قرار پائے۔ علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد میں سے جستہ جستہ چند اقتباسات ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں:

یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام، مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے، جس کا نظم و ضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظامِ قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفاکیشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور انھیں ایک اپنا اخلاقی شعور رکھنے والی متمیز و معین قوم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے، جہاں اسلام ایک بہترین مردم ساز قوت کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا ہے۔...... اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں ہے، جسے کسی ایسی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔ اسلام کے نزدیک مادہ، روح کی وہ شکل ہے، جو زمان و مکاں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔...... آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے، جو اس امر سے مایوس نہیں ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے، جو انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرا سکتی ہے؟ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جس کا ایمان ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا شخص مجبور ہے کہ معاملات کو خود اپنے ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھے۔ یہ خیال نہ کریں کہ جس مسئلے کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں، وہ محض ایک نظری مسئلہ ہے۔ یہ ایک زندہ اور عملی مسئلہ ہے، جس سے اسلام کے دستورِ حیات اور نظامِ عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں۔ ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی وحدت کی حیثیت سے صرف اس مسئلے کے صحیح حل پر آپ کے مستقبل کا انحصار ہے۔ ہماری تاریخ میں اسلام پر آزمائش کا ایسا سخت دور کبھی نہیں آیا تھا، جیسا کہ آج درپیش ہے۔...... اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے، جو خود اس کا اپنا پیدا کردہ

ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا۔ اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظام سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے، جس سے اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے...... میری خواہش ہے کہ پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک ریاست بنا دیا جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک مربوط مسلم ریاست، خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے یا اس کے باہر، ہندوستان کے شمال مغربی مسلمانوں کا آخر کار مقدر ہے۔ اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے اس سب سے زیادہ جان دار حصے کو، جس نے برطانیہ کے ناروا سلوک کے باوجود، فوج اور پولیس میں شریک ہو کر انگریزوں کی حکومت کو اس ملک میں ممکن بنایا ہے، ایک جگہ مرکوز کرنے سے نہ صرف گہرا ہو جائے گا......

حقیقتاً ہندوستان کے صرف مسلمان باشندوں ہی کو جدید اصطلاح میں صحیح طور پر ایک قوم کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہندو تقریباً تمام معاملات میں ہم سے آگے ہیں۔ لیکن انھوں نے وہ ہم آہنگی حاصل نہیں کی، جو ایک قوم بننے کے لیے ضروری ہے، جو اسلام کا آپ کو بلا قیمت عطیہ ہے۔ بے شک وہ ایک قوم بننے کے لیے مضطرب ہیں لیکن ایک قوم بننے میں بڑی مشکلات پیش آتی ہیں...... کیا آپ کے لیے یہ ممکن ہے کہ متحدہ عزم کے لیے منظم کاملیت حاصل کر لیں؟ بے شک یہ ممکن ہے۔ فرقہ بندی اور نفسانیت کی قیود سے آزاد ہو جائیے۔ اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ کیجیے، خواہ وہ مادی اغراض ہی سے متعلق کیوں نہ ہوں۔ اس نصب العین کی روشنی میں، جس کی آپ نمائندگی کر رہے ہیں، مادہ سے گزر کر روحانیت کی طرف آئیے۔ مادہ کثرت ہے، روح نور ہے، حیات ہے، وحدت ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک سبق سیکھا ہے کہ آڑے وقتوں میں مسلمانوں کو اسلام نے بچایا ہے، مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نظریں اسلام پر جمادیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ اپنی پراگندہ قوتوں کو از سر نو جمع کر لیں گے اور اپنی صلابت کردار کو دوبارہ حاصل کر لیں گے۔ اس طرح آپ اپنے آپ کو مکمل تباہی سے بچا لیں گے۔ قرآن مجید کی ایک نہایت معنی خیز آیت یہ ہے کہ پوری انسانیت کی موت و حیات بھی فرد واحد کی موت و حیات کی طرح ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آپ جو سب سے پہلے انسانیت کے اس بلند و ارفع تصور پر عمل پیرا ہوئے، اسی اصول پر چلیں اور آگے بڑھیں اور اپنے آپ کو ایک نفس واحد کی طرح رکھیں گے۔ میں جب

یہ کہتا ہوں کہ ہندوستان کی حالت وہ نہیں ہے، جو بہ ظاہر نظر آتی ہے تو میرا مقصد کسی کو حیرت میں ڈالنا نہیں ہے۔ بہر حال اس کے صحیح معنی آپ پر اس وقت آشکارا ہو جائیں گے، جب آپ ان کے مشاہدے کے لیے ایک صحیح اجتماعی خودی پیدا کرلیں گے۔ قرآن کے الفاظ میں:

علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا ھتدیتم۔[۳۳]

اگر علامہ اقبال کے تاریخی تفکر کا نتیجہ ان کے تصورِ تاریخ کے ان نظائر کی صورت میں نہ نکلتا اور علامہ اقبال ہندوستانی معاشرے میں برِ عظیم کے اندر رہتے ہوئے اس بنیادی اکائی کا احساس نہ کر پاتے، جو تصورِ توحید اور تصورِ رسالت پر ایمان لائے بغیر ممکن نہیں ہے تو پھر "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" جیسے نغمے اور نظمیں کہنے والا شاعر اس نتیجے پر نہ پہنچتا یا نہ پہنچ سکتا تھا کہ:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدؐ عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است[۳۴]

علامہ اقبال نے تاریخ کے تمام احوال و آثار اور تاریخ کے مختلف تصورات کا اس زاویے سے مطالعہ کیا اور اس وقت نظر سے مطالعہ کیا کہ وہ اپنے ان مطالعاتی رویوں کی وجہ سے اس مقام تک آن پہنچے کہ ان کے نظامِ فکر و عمل میں تاریخ کی ترویج کے لیے ایک ایسے وطن کی ضرورت تھی کہ جسے تجربہ گاہ بناتے ہوئے اسلام کے دائمی اور جاودانی اصولوں کو تجرباتی طور پر آزمایا جائے۔

اُردو کے نامور تنقید نگار ڈاکٹر سید عبداللہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

میں ان سوالوں کا جواب پاکستان کے مخصوص عقائد کے نقطۂ نظر سے بھی دوں گا اور عام علمی نقطۂ نظر سے بھی...... سب سے پہلے، ان علوم کے تحفظ و ترقی کی ضرورت اس لیے ہے کہ دین کے تمام سرچشمے انھی علوم میں ہیں۔ قرآن اور حدیث ہمارے دینی تصورات کا منبع ہیں...... اور فقہ و کلام میں ہمارے دینی اور شرعی فکر سے متعلق ایسا مواد ملتا ہے، جو پاکستان میں احیائے جدید کے سلسلے میں بغایت مفید امدادی کام انجام دے سکتا ہے۔ پاکستان میں دین ہی قومی زندگی کی مسلمہ اساس ہے...... اور یہ صرف "مجبوری کا نام صبر" نہیں بلکہ اس کی بنا ہمارے اس

ایمان و یقین یہ ہے کہ دینِ اسلام اپنی نہایت کے اعتبار سے انسانیت کے مستقبل کے لیے ناگزیر ذریعہ تکمیل و وسیلۂ نجات ہے اور یہی وہ نظریۂ زندگی ہے جو اس سائنسی دور میں دنیا کو ایک مکمل نظامِ عقائد اور ایک مکمل نظامِ عمل دے سکتا ہے۔ یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ اس نئے تجربے کو عملی صورت دینے کے لیے قدرت نے ہمیں منتخب کیا ہے۔ پاکستان فکری لحاظ سے دورِ جدید کا شاید سب سے بڑا اہم آفریں تجربہ ہے۔[۵۵]

ڈاکٹر علی شریعتی قیامِ پاکستان کے حوالے سے نئے تجربے کی تفہیم کو اپنے الفاظ میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

علامہ اقبال کی یہ آرزو تھی کہ پاکستان بیسویں صدی کے اسلام میں ایک نیا اور بڑا تجربہ ہو، وہ ایک ایسا مشرق ہو، جس نے مغرب کے تمدن کو اپنے اندر تغییر کیا ہے یا یورپی تمدن کہ وہاں مشرق کی روح کو اپنے طاقت ور قالب اور وجود میں پھونک دیا ہے۔[۵۶]

پروفیسر فتح محمد ملک کے ایک مضمون سے اقتباس ملاحظہ کریں کہ وہ قیامِ پاکستان کے حوالے سے فکرِ اقبال کی تعبیر کیسے کرتے ہیں:

برصغیر کے شمال مغربی حصے یعنی موجودہ پاکستان میں ایک اسلامی مملکت کے قیام کا عملی منصوبہ پیش کرنے کے صرف دو سال بعد شائع ہونے والی عہد آفریں تخلیق جاوید نامہ میں اقبال نے عالمِ قرآنی کا مثالی تصور پیش کرتے وقت کلمۂ طیبہ کا وہ مفہوم بیان کیا ہے، جو بعد ازاں ضربِ کلیم کی نظم "لا الٰہ الا اللہ" میں اور اس سے بھی زیادہ انقلابی شان سے پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق میں جلوہ گر ہے۔ جاوید نامہ کے فلکِ عطارد پر، جسے رومیؔ کی زبانی مقامِ اولیا قرار دیا گیا ہے۔ اقبال، جمال الدین افغانی کی زبان سے مثالی قرآنی مملکت کا تصور پیش کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی مملکت ہے جو آقا اور غلام کے امتیاز سے ہی نہیں بلکہ رنگ و نسل کے تمام تر امتیازات سے بھی پاک ہے۔ جس کی شام فرنگ کی صبح سے روشن تر ہے۔ جس کا باطن تو تغیر سے ناآشنا ہے مگر جس کا ظاہر ہر لحظہ ایک نئے انقلاب کا طلب گار ہے۔ جہاں آدمی کا مقام آسماں سے بھی بلند ہے اور جہاں تہذیب، احترامِ آدمی کی اساس پر پھل پھول رہی ہے۔ جہاں زمین خدا کی ملکیت ہے، یعنی ذرائعِ پیداوار خلقِ خدا کی دسترس میں ہیں۔ جہاں بندۂ حق نہ خود کسی کا غلام ہے، نہ کسی اور کو اپنا غلام بنانے میں کوشاں ہے۔ جہاں ملوکیت کے آئین و دستور کو رد کر دیا گیا اور خدا کی حاکمیت کا تصور سلطانیٔ جمہور میں جلوہ گر ہے۔[۵۷]

پروفیسر فتح محمد ملک ایک اور مضمون میں یوں گویا ہیں:

پاکستان اسلام کی ایک ایسی تجربہ گاہ بن سکے گا، جہاں شہنشاہیت کے زیر اثر پیدا ہونے والا انجماد ٹوٹ جائے گا اور قانون، تعلیم اور کلچر کی دنیا میں حرکت و عمل سے آشنا ہوں گی۔ اس طرح پاکستان میں اسلام کی حقیقی روح کو از سر نو دریافت کر کے روح عصر کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکے گا۔[۴۸]

علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں اس بات کا واضح طور پر اعلان کیا کہ تمام علاقوں کو باہم ملا کر ایک ایسی سلطنت بنائی جائے کہ جہاں مسلمان اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے اصولوں اور تقاضوں کے مطابق اپنی زندگی گزار سکیں۔ یہ وہ بنیادی سوچ تھی، جس پر علامہ اقبال کا تصور تاریخ، اپنی بنیادی اقدار کو استوار رکھتا ہے۔ اگر علامہ اقبال تصور تاریخ کے اجتہادی حصے کو عملی صورت نہ دے پاتے تو ان کا تصور تاریخ، تاریخی احوال و آثار کی اس جبریت کا شکار ہو جاتا کہ جہاں پہنچ کر دینی شعائر تحریف لفظی و معنوی کا شکار ہو جایا کرتے ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنے افکار اور کلام میں خاص طور پر جس رویے کی مذمت کی ہے اور جس رویے کو انتہائی شدت اور دلائل کے ساتھ رد کیا ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن اور حدیث کی ایسی تعبیر پیش کی جائے، جس پر جبریل، خدا اور رسولؐ ورطۂ حیرت میں پڑ جائیں۔ اس لیے وہ کسی ایسی تعبیر کے قائل نہیں کہ جسے تسلیم کرنے کے بعد معنوی تحریف کا وارد ہو جانا لازم ٹھہرے۔ علامہ اقبال کے فارسی اشعار ملاحظہ ہوں:

زمن بر صوفی و ملا سلامے
کہ پیغام خدا گفتند ما را
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیؐ را[۴۹]

علامہ اقبال قرآن و حدیث کی تعلیمات میں کسی نوعیت کی لفظی و معنوی تحریف اور ہیر پھیر کو روح اسلام کے منافی قرار دیتے ہیں:

چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیر امم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر[۵۰]

اسلام کے تصور کی ایسی خوبصورت تفہیم کے بعد علامہ اقبال کا تصور تاریخ، وقت کی جبریت کا شکار نہیں ہوتا، بلکہ وہ زمان و مکاں کی حدود اور قیود کو ختم کرتے ہوئے، ایک ایسے مقام تک بلند ہو جاتا ہے کہ جہاں وقت رک کر اس واقعے یا سانحے کو خود تاریخ بنا دیتا ہے۔

یہ وہ لمحہ ہے کہ جہاں، یہ ایک زمانے یا ایک صدی یا ایک ماحول کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ وہ لمحہ جسے تاریخ بننا ہوتا ہے، وہ کئی صدیوں پر پھیل جاتا ہے اور صدیوں میں پھیلے ہوئے واقعات کی کڑیاں اور اجزائے ترکیبی اس طرح سے باہم مربوط ہوتے ہیں کہ ایک واقعہ، جو کسی خاص وقت سے آغاز کرتا ہے یا کسی خاص تہذیب میں ظہور و نمود کرتا ہے، کئی صدیاں گزرنے کے بعد ایک دوسرے واقعے کی صورت میں اپنی کلیت اور معنوی اکائی کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے، جو دراصل کسی واقعے کی تاریخی حیثیت کے تعین میں معاون ہوتی ہے، مثلاً علامہ اقبال نے کہا تھا:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ، ابتدا ہے اسمٰعیلؑ[۵۱]

گویا یہ واقعہ، جو اتنی صدیوں کے مابین پھیلا ہوا ہے، مختلف ادوار سے ہوتا ہوا، زمان و مکاں کی جکڑ بندیوں سے اس حد تک آزاد ہو جاتا ہے کہ زمان و مکاں کے دائرے اور اس کی دسترس میں نہیں آتا اور اس سے بلند ہو کر وہ تاریخ کے اس فکری تناظر کا بنیادی اور محوری نکتہ بن جاتا ہے کہ جہاں پہنچ کر بقول علامہ اقبال:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے[۵۲]

یا پھر:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ[۵۳]

❋ ❋ ❋

حوالہ جات و حواشی

۱۔ راغب الطباخ، علامہ، تاریخ افکار و علوم اسلامی، جلد دوم، اُردو ترجمہ: مولانا افتخار احمد بلخی، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۲۸۶ تا ۲۸۷۔

۲۔ ابوحنیفہ الدینوری، اخبار الطوال، اُردو ترجمہ: پروفیسر محمد منور، اُردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۶ء، لاہور،

ص۶۵۔۶۷۔

۳۔ السخاوی، الاعلان بالتوبیخ، اُردو ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد یوسف، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص۲۲،۲۳۔

۴۔ محمد طفیل ہاشمی، ڈاکٹر، تدوینِ طبقات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۸ء، ص۱۳،۱۴۔

۵۔ محمد عالم مختار حق (مرتب)، نگارشاتِ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، بیکن بکس، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۴۳۳۔

۶۔ محمد حنیف ندوی، مولانا، اساسیاتِ اسلام، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۱۲۹۔۱۳۱۔

۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۴۳۳۔

۸۔ ایضاً، ص۳۱۶۔

۹۔ ایضاً، ص۵۱۶۔

۱۰۔ محمد ایضاً، ص۵۲۷۔

11. Abdul Hameed Siddiqui, *A Philosophical Interpretation of History*, Islamic Bank Centre, Lahore, 1977, p-174.

۱۲۔ مرتضیٰ مطہری، آیت اللہ، اسلامی تصورِ کائنات پر ایک تمہید، اُردو ترجمہ: علی ذوعلم، نوبل پرنٹرز، راولپنڈی، ۱۹۹۷ء، ص۵۲۳،۵۲۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص۶۵۔

14. *The Encyclopedia of Britanica*, Vol-8, 15th Edition, p-959.

15 Ishtiaq Hussain Qureshi, Dr., *From Mirag to Domes?*, Saad Publications, Karachi, 1983, p-15 and 44

۱۶۔ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اُردو ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۲۱۳۔

۱۷۔ ایضاً، ص۲۱۷۔

۱۸۔ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام کا نظریۂ تاریخ، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص۳۳،۳۴۔

۱۹۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے جدید نظریات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص۵۲۹،۵۳۰۔

۲۰۔ تفسیر احسن البیان، اُردو ترجمہ: مولانا محمد جونا گڑھی، دارالسلام پبلشرز، سعودی عرب، ۱۹۹۸ء، ص۹۳۳۔

۲۱- فخر الدین حجازی،تمدن انسانی پر انبیا کے اثرات، اردو ترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، مقبول اکیڈمی، لاہور،۱۹۹۱ء،ص۲۰۸-۲۱۳۔

۲۲- برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور،۱۹۹۱ء،ص۶۷۔

۲۳- عبدالسلام ندوی، مولانا، حکمائے اسلام، جلد اول، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد،۱۹۸۹ء، ص۲۵۶،۲۵۷۔

24. *Iqbal* (July 1963), Bazm-e-Iqbal, Lahore, p-75,76.

25. Ibid, p-79.

۲۶- عطیہ سید،اقبال ..... مسلم فکر کا ارتقا،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۱۹۹۳ء،ص۸۳،۸۴۔

۲۷- ایضاً،ص۹۶،۹۷۔

۲۸- محمد اقبال،فلسفۂ عجم، اردو ترجمہ: میر ولی الدین،نفیس اکیڈمی،کراچی،۱۹۸۳ء،ص۳۷۔

۲۹- وحید عشرت،ڈاکٹر(مرتب)،اقبال ۱۹۸۳ء، اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۸۵ء،ص۸۹۔

۳۰- عبداللہ،ڈاکٹر سید،اعجاز اقبال، سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۰۳ء،ص۲۵۳۔

۳۱- وحید عشرت،ڈاکٹر(مرتب)،اقبال ۱۹۸۳ء،ص۸۳،۸۴۔

۳۲- اقبال اپریل۱۹۷۹ء،بزم اقبال،لاہور،ص۷۷،۷۸۔

۳۳- محمد اقبال،تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۲۹۵۔

۳۴- ایضاً،ص۲۱۳۔

۳۵- ایضاً،ص۲۲۲۔

۳۶- ایضاً،ص۲۱۳۔

۳۷- ایضاً۔

۳۸- ایضاً۔

۳۹- ایضاً۔

40. Hughes Warrington, *Fifty Key Thinkers of History*, Routledge, London, 2000, p-172.

41. *The New Encyclopedia of Britanica*, Vol-20, 15th Edition, p-559, 560.

۴۲- عبداللہ،ڈاکٹر سید،اعجاز اقبال،ص۱۹۸،۱۹۹۔

۴۳- نعیم شفیق ملک، علامہ اقبال کا خطبۂ الہ آباد ۱۹۳۰ء: ایک مطالعہ،فیروز سنز،لاہور،

۱۹۹۸ء، ص ۱۳۰۔۱۳۶۔

۴۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، ص ۲۹۱۔

۴۵۔ عارفہ سیدہ زہرا، ڈاکٹر؛ نصیر احمد بھٹی (مرتبین)، اُردو لازمی، گیارہویں، بارہویں جماعت کے لیے، پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۱۷۹، ۱۸۰۔

۴۶۔ علی شریعتی، ڈاکٹر، ہم اور اقبال، اُردو ترجمہ: جاوید اقبال قزلباش، ثقافتی قونصل، اسلامیہ جمہوریہ ایران، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء، ص ۹۲۔

۴۷۔ شیخ محمد ملک، پروفیسر، اقبال ..... فکر و عمل، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۸۸، ۸۹۔

۴۸۔ دریافت، مدیر: ڈاکٹر رشید امجد، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، جون ۲۰۰۲ء، ص ۵۴۔

۴۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۹۵۶۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۹۳۰۔

۵۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، ص ۳۵۵۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۳۴۷۔

۵۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۳۳۶۔

باب سوم

غیر مسلمان مفکرین کا تصور تاریخ اور علامہ اقبال

اتفاق و اختلاف

مغربی مفکرین تاریخ کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک دور جسے ہم یونانی فلاسفہ کی تاریخ سے متعلق خیال کرتے ہیں، وہ دور ہے، جب حضرت مسیحؑ کی پیدائش سے قبل، یونانی فلاسفہ نے زندگی اور ماورائے زندگی سے متعلق مختلف سوالوں کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کی۔ تاریخ اگرچہ ان کے لیے بنیادی اہمیت کی حامل چیز نہیں تھی، لیکن انھوں نے اپنے مختلف تصورات کے تعین اور ان کی پیش کش میں تاریخ سے استفادہ ضرور کیا۔ تاریخ ان کے لیے رات اور دن کی تبدیلی اور موسموں کی آمد و رفت کا ایک سلسلہ یا زندگی کے مختلف حالات اور واقعات کے بدلنے کی صورت یا مجموعہ تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انھوں نے جہاں زندگی کی بنیادی اکائی تلاش کی یا انھوں نے زندگی کی طرف سب سے پہلے اس بنیادی عنصر کے تعین میں، جہاں مادی رویوں کو متعین کرنے کی کوشش کی، وہاں ضمنی اور ذیلی سطح پر تاریخ بھی زیر بحث آئی۔ دوسری یہ بات بھی اہم ہے کہ جہاں قدیم فلاسفۂ یونان کے ہاں حرکت، عمل، زمان، مکان اور دیگر بنیادی مسائل پر اظہار خیال ہوا، وہاں تاریخ پر بھی بحث ہوتی رہی مگر ضمنی اور ذیلی حیثیت میں' کیوں کہ تاریخ ان کے ہاں بنیادی اہمیت کی حامل نہیں تھی لہٰذا انھوں نے تاریخ کو براہ راست زندگی کے بنیادی عوامل سے وابستہ رکھ کر دیکھنے کی کوشش نہیں کی۔ یہی وہ رویہ ہے، جس کی وجہ سے اس بنیادی غلطی کا آغاز ہوا، جو ہمیں یونان سے لے کر مغرب تک ایک تسلسل کے ساتھ دکھائی دیتا ہے۔

مغربی فلسفے کی بنیاد، یونانی افکار و نظریات پر رکھی گئی ہے، اس لیے اس بنیاد کے غلط رویوں پر منضبط ہونے کی وجہ سے، آئندہ جو فلاسفہ بھی تاریخ کے حوالے سے ہمارے سامنے آئے، ان کے افکار و نظریات میں وہ بنیادی کجی موجود رہی، جو تاریخ کو حالات و واقعات کا مجموعہ بتانے کے

بجائے علم کے اس سرچشمے سے وابستہ ہونے کے راستے میں حائل رہی۔ یہی وہ بنیادی کجی یا غلطی ہے، جس کے باعث وہ تاریخ کے بنیادی اور اساسی تصور سے ہٹ گئے اور اس دور ایے کے فلاسفہ کے اس رویے کے باعث آئندہ تاریخ کے ضمن میں مغربی فلاسفہ کے جو افکار مختلف ادوار میں سامنے آتے رہے، وہ اس بنیادی قدر کو نہیں پا سکے، جو تاریخ کی اہمیت اور افادیت کو اس کے مجموعی فکری تناظر میں سمجھنے سے تفہیم میں آ سکتی تھی۔

محمد حسن عسکری نے یونانی فکر کے ان نقائص کی ایک فہرست بنائی ہے، جو آگے چل کر مغرب کے فکری نظام میں من و عن راہ پا گئے، فہرست ملاحظہ کریں:

۱- یونانی فکر لاتعین، احدیت اور وراء الوراء کے درجے تک کبھی نہیں پہنچا۔ یعنی مکمل تنزیہہ اور توحید یونانی فلسفیوں کو کبھی حاصل نہیں ہوئی۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یونانی فکر ''وجود'' کی منزل سے آگے کبھی نہیں جا سکا۔ اسلامی اصطلاح کے مطابق یوں کہہ سکتے ہیں کہ یونانی مفکر عالم جبروت سے اوپر نہیں اٹھ سکے۔

۲- حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ افلاطون اپنے مکاشفات میں الجھ کے رہ گیا اور اسی لیے گمراہ ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یونانی فلسفی عالم جبروت تک بھی نہیں پہنچے بلکہ عالم ملکوت یا عالم مثال تک ہی رہ گئے۔ اس لحاظ سے یونانی فلسفہ صحیح معنی میں مابعد الطبیعیات نہیں ہے۔ یورپ میں جتنی گمراہیاں آج تک پیدا ہوئی ہیں، ان کی جڑ یہی ہے۔

۳- حضرت مجدد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ افلاطون نے صفائے نفس ہی کو سب سے بڑی چیز سمجھا اور صفائے قلب تک نہ پہنچ سکا، اسی لیے گمراہ ہوا۔ اس رجحان کو روم کے فلسفیوں نے اور زیادہ تقویت پہنچائی۔ یہی خامی انیسویں صدی میں اخلاقیات کی پرستش کی شکل میں نمودار ہوئی۔

۴- ارسطو کو عقل کلی (Intellect) اور عقل جزوی (Reason) کے فرق کا اندازہ تھا، لیکن اس نے دونوں کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ سولہویں صدی سے مغرب میں یہ امتیاز ایسا مبہم ہونا شروع ہوا کہ آخر اٹھارویں صدی میں (بلکہ سترھویں صدی کے وسط میں) عقلیت کی تحریک یورپ کے ذہن پر قابض ہو گئی۔

۵- ارسطو نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ انسانی ذہن تصویروں کی مدد سے سوچتا ہے، یعنی اس نے فکر اور تخیل کو ایک کر دیا ہے۔ یہ اسی کا اثر ہے کہ آج مغرب ''عقل کلی'' کا مطلب تک نہیں سمجھتا اور مجرد فکر کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

۶- حالانکہ ارسطو پر مغرب کے لوگ یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ خالص عقل پر اعتماد کرتا ہے اور

تجرباتی طریقہ استعمال نہیں کرتا مگر مشاہدے اور تجربے کو آخری اور فیصلہ کن دلیل سمجھنے کا رجحان خود ارسطو کے یہاں موجود ہے۔

۷- یونانی فلسفیوں کی توجہ کا مرکز انسانی معاشرہ تھا، نہ کہ مبداء و معاد۔ یعنی دنیاویت ان یونانی فلسفیوں میں اچھی طرح جڑ پکڑ گئی تھی۔

۸- یونانی ہر مسئلے کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے حامی تھے، چنانچہ جب پندرھویں اور سولھویں صدی میں یورپ والوں نے یونانی فلسفے پر زور دینا شروع کیا تو اس تحریک کا نام ہی "انسانیت پرستی" (Humanism) قرار پایا۔

۹- یونانی فلسفی ہوں یا شاعر، کبھی کو تقدیر یا جبر و اختیار کے مسئلے سے گہری دلچسپی تھی، بلکہ یونان کے بہترین ادب کا مرکزی موضوع ہی یہ ہے لیکن چوں کہ یونانی ہر چیز کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے، اس لیے ظاہر ہے کہ وہ مسئلے کی تہ کو نہیں پہنچ سکتے تھے۔

۱۰- یونانی فلسفی روح کی حقیقت سے پوری طرح آگاہ نہیں تھے۔ اس لیے وہ روح اور نفس کو ایک دوسرے میں ملا دیتے تھے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ سترھویں صدی کے بعد سے تو مغرب اس فرق کو بالکل ہی بھول گیا ہے۔ یہاں تک کہ مغربی لوگ عقل کی طرح لفظ "روح" کے معنی ذرا بھی نہیں سمجھ سکتے۔ بلکہ نفس کو ہی روح خیال کرتے ہیں۔ یونانیوں کے یہاں روح یا عقل کل کے لیے لفظ تھا Nous۔ آج کل اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے "ذہن" (Mind)۔ نفس کے لیے یونانی لفظ Psyche۔ اس لفظ کو بھی آج کل "ذہن" کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ پھر روح کے لیے لاطینی لفظ تھا Spiritus۔ آج کل مغربی زبانوں میں لفظ Spirit انگریزی لفظ Soul کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ جس کے معنی ہیں "نفس"۔ غرض، پچھلے تین سو سال سے مغرب نفس کو ہی روح سمجھ رہا ہے۔

یہ ہیں یونانی فکر کی وہ بڑی خامیاں، جنھوں نے آگے چل کر مغرب کے ذہن کو نقصان پہنچایا۔[۱]

جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ یونانی فلاسفہ نے جب حکمت اور فلسفے کا اظہار شروع کیا تو جو سوال انھوں نے سب سے پہلے اٹھایا، یا جس پہلے سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی، وہ یہ تھا کہ تخلیق کائنات کا بنیادی عنصر کیا ہے۔ آئیونک (Ionic) بنیادی اور ابتدائی فلاسفہ نے تخلیق و آفرینش کائنات کا عنصر بنیادی رویوں میں تلاش کرنے کی کوشش کی۔ آئیونیا (Ionia) کے پہلے فلسفی تھیلیز (Thales) نے آفرینش کائنات کے بنیادی عنصر کو پانی کہا۔ بعد میں جو فلسفی آئے انھوں نے ہوا، آگ اور کہیں کہیں غیر متعین مادہ کہہ کر اس سوال کا جواب تلاشنے کی کوشش کی، جو سب سے پہلے فلسفی نے اٹھایا تھا۔ زندگی کی بنیادی قدر کو کسی مادی چیز

سے تعبیر کر کے وہ دراصل زندگی کی اس اجتماعیت سے ہٹ گئے، جو روح اور مادے کی امتزاجی صورت میں متشکل ہو رہی تھی۔ پہلے فلسفی نے زندگی کی اکائی کا مادی عنصر میں تعین کر کے دراصل زندگی کے ایک امکانی پہلو کا ادراک کیا اور اس عنصر کا روحانی پہلو اس کے پیشِ نظر نہیں رہا۔ ڈبلیو کے سی گوتھری یونانیوں کے روح اور مادے کے بارے میں تصورات کو یوں بیان کرتے ہیں:

> The two types may be clearly discerned among the ancient Greeks. Some defined things with reference to their matter, or as the Greeks also called it,' the out-of- which'. Others saw the essential in purpose of function, with which they included form, for (as is pointed out e.g.by Plato in the Cratylus) structure subserves function and is dependent on it. The desk has the shape it has because of the purpose it has to serve. A shuttle is so shaped because it has to perform a certain function for the weaver. And so the primary opposition which presented itself to the Greek mind was that between matter and form, always with the notion of function included in that of form. And in answering the eternal question, the Ionian thinkers and later the atomists gave their reply in terms of matter, the Pythagoreans, Socrates, Plato and Aristotle in terms of form.[2]

یونانی فلاسفہ کے دوسرے دور میں، جو سقراط سے آغاز ہوتا ہے، میں زندگی کی بنیادی قدر روحانیت رہی اور انھوں نے یعنی سقراط اور بعد کے فلسفیوں نے اسی طرح سے مادی تعبیر سے انحراف کیا، جیسے کہ ان سے قبل کے فلاسفہ روحانیت سے انکار کرتے چلے آ رہے تھے۔ لہٰذا ان دونوں ادوار یا مکاتبِ فکر کے فلاسفہ کے ہاں، بلکہ فلسفے کے بنیادی اساتذہ کے ہاں زندگی اور زندگی کا تمام تر نظام اپنی اجتماعیت کے ساتھ مرتب ہونے کے بجائے یک رخی تعبیر پیش کرتا رہا۔ ابتدائی فلاسفہ کے ہاں مادے کو بنیادی اور اساسی اہمیت حاصل تھی۔ دوسرے دور کے فلاسفہ کے ہاں روحانیت نے غلبہ پالیا اور مادے کا وجود غیر اہم ہو گیا یا سرے سے ہی اس کا انکار کر دیا گیا۔

دوسرے دور کا فلسفہ، افلاطون کے تصورِ اعیان یا بتہ (Theory of Ideas) کے سامنے آنے کے بعد مادی صورت کی کلی نفی کر دی گئی۔ اس تصور کے مطابق یہ کائنات اور اس کائنات میں موجود انسانی، حیوانی اور نباتاتی زندگی دراصل کسی اور دنیا کی، جو کہ ماورائے دنیا ہے، کا عکس پیش کرتی ہے۔ افلاطون نے اسے نقل سے تعبیر کیا ہے، کہ یہ چلتے پھرتے انسان، ان کی حرکات و سکنات، ان کے افکار و نظریات، ان کا طرزِ زندگی، ان کا طرزِ معیشت و معاشرت دراصل اس زندگی اور اس عالم کائنات کی نقل ہے، جو اس سے ماورا کہیں موجود ہے اور اسے وہ دنیائے مثالیہ یا تصورِ اعیان سے موسوم کرتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر یہ زندگی کسی اور زندگی کی، اگر یہ کائنات کسی اور

کائنات کی اور یہ نظریات کسی اور دنیا کے نظریات کی محض نقل ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے مادی رویوں کے ہوتے ہوئے بھی، اس حکمت، مکمل صورت سے متصف نہیں ہے، جس سے اسے متصف ہونا چاہیے یا یہ درحقیقت جیسی ہے۔ افلاطون کے اس تصور کی وجہ سے کائنات کی وہ جامع اور مانع تعریف اور تعبیر سامنے نہیں آ سکی، جو کائنات کی واقعتاً تعبیر ہے۔ صرف روحانی قدروں پر بنیاد اٹھانے سے کائنات کا مادی ویژن متاثر ہوا۔ پھر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جس روحانی اور مثالی دنیا کی بات افلاطون نے کی ہے، وہ حقیقتاً اپنے روحانی اور مثالی رویوں میں ویسی نہیں ہے، جیسی کہ افلاطون کے اس تصور میں ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے ہاں، چاہے وہ زندگی اور زندگی کے مختلف رویوں کی مادی تعبیر پیش کرتے ہوں، یعنی دورِ اول کے فلسفی یا دورِ ثانی کے وہ فلسفی، جو اس کی اپنے انداز سے روحانی تعبیر پیش کرتے ہوں، زندگی اور زندگی کے مختلف معنوی رویے، کائنات اور کائنات کی مجموعی فکری تعبیر اپنی امکانی اور تکمیلی صورت میں جلوہ گر نہیں ہوتی، جیسی کہ وہ ہے، سو ان کے ہاں آفرینش کائنات اور زندگی کی تخلیق کا رویہ مکمل اور یک رخی صورت میں متشکل ہونے کی وجہ سے، اپنی اس مجموعی فکری اور معنوی صورت کا تعین نہ کر سکنے کے باعث، اپنے جامع حوالوں کے ساتھ سامنے نہیں آتا۔ اس صورت میں زندگی کے مجموعی فکری رویے، اپنے صحیح اور بنیادی تناظر میں متعین نہیں ہو سکے۔ ان فلاسفہ کے ہاں زندگی کے ان حقائق سے پردہ اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے، جنھیں تاریخ فلسفہ میں حکمت اور دانائی یا فلسفے کے بنیادی مسائل کہا جاتا ہے۔ لیکن ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ جب تک کہ فلسفی، جسم اور روح یا مادہ اور روح کے باہمی امتزاج کے تعین کے بغیر زندگی اور کائنات کی صورت گری کی تعبیر کرنے میں منہمک ہوگا، اس کی تعبیر جامع اور مانع قدروں کی حامل نہیں ہو سکتی۔ ان یونانی فلاسفہ کے ہاں کائنات کی تعبیر یا تو مادی عوامل، مادی اسباب اور مادی عناصر کے تناظر میں متعین ہوئی یا پھر یک رخی اور بے معنی قسم کی روحانیت کی صورت گری اور تعبیر کا امکان پیدا ہوا۔ جہاں اس طرح کی صورتِ حال درپیش ہو، وہاں زندگی اور زندگی سے براہِ راست متعلق رویے اپنی مجموعی صورت میں جلوہ گر نہیں ہو سکتے۔

تاریخ انسانی زندگی کا براہِ راست علم اور علم کا سرچشمہ ہے۔ جہاں زندگی کی بنیادی اکائی ہی مکمل نہ ہو، وہاں اس سے وابستہ علم اور علم کا سرچشمہ اپنی بنیادی اور مکمل صورت میں کہاں متشکل ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تاریخ اپنے فکری خدوخال اور معنوی حدود و قیود کے ساتھ سامنے نہیں آتی۔

ابتدائی دور میں زینو (Zeno) اور پاری نائیڈز (Parminides) دو ابتدائی فلسفی ہیں، جن کے ہاں حرکت اور حرکت کے تناظر میں زمان و مکاں زیر بحث آئے، لیکن انھوں نے حرکت کی جو تعبیر پیش کی ہے، وہ حرکت سے منسوب ہوتے ہوئے بھی جمود اور سکوت کی آئینہ دار ہے۔ زینو اور پاری نائیڈز کے انکار کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کی کتاب "روایات فلسفہ" سے لیا گیا یہ اقتباس انتہائی اہم ہے:

پاری نائڈیس اور زینو کی اولیات درج ذیل ہیں:

۱۔ وہ مابعد الطبیعیات اور جدلیات کے بانی ہیں۔ انسانی فطرت کے دو پہلو ہیں۔ ایک اسے تصوف کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا سائنس کی طرف۔ ان کے اتحاد یا کشاکش سے فکر و تدبر کو بروئے کار لا کر کائنات کو ایک "کل" کی صورت میں تصور کیا گیا ہے اور اسے "حقیقت مطلق" کہا گیا ہے۔ مابعد الطبیعیات اسی حقیقت مطلق کی جستجو کا نام ہے۔

۲۔ انھوں نے حس اور عقل، غیر مرئی حقیقی اور مرئی غیر حقیقی، ظاہر اور باطن میں تفریق کر کے مثالیت پسندی کا اصل اصول قائم کیا۔

۳۔ پاری نائڈیس منطق یا جدلیات کو مابعد الطبیعیات کی کلید سمجھتا تھا۔ بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پرستوں نے یہی روش اختیار کی۔

۴۔ ارسطو نے زینو کی جدلیات ہی کو نئے سرے سے مرتب کر کے منطق قیاسی کی بنیاد رکھی تھی۔

۵۔ ایلیاطیوں کا "ایک" کا تصور افلاطون کے "خیر مطلق" رواقیین کی "عقل آفاقی" اور نو اشراقیوں کے "احد" کی صورت میں نمودار ہوتا رہا۔

۶۔ تمام اشیا کے اصلاً ایک ہونے کا انکشاف کر کے پاری نائڈیس نے مذہب و تصوف کو وحدت وجود اور فلسفے کو واحدیت کے تصورات دیے۔ یہ نظریہ اسی سے یادگار ہے کہ کائنات ایک "کل" ہے اور کثرت نگاہ کا فریب ہے۔

۷۔ زمان غیر حقیقی ہے۔ تغیر و حرکت کے انکار سے زمان حقیقی نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات ایک "کل" ہے اور ہر کہیں حقیقت واحدہ ہی کا جلوہ ہے تو ماضی، حال اور مستقبل کی تفریق فریب نظر ہوگی۔ یہ تصور بعد میں سپینوزا، ہیگل اور وجودیوں نے زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

۸۔ مکالمے یا اسلوب زینو کی ایجاد ہے۔ بعد میں افلاطون نے اسے اختیار کیا تھا۔ [۳]

زینو اور پارمینائیڈز کے تصورات، مابعد کے آنے والے فلسفیوں کے ہاں الجھن کا باعث ہیں۔ خود علامہ اقبال کو بھی زینو کے تصورات سے بہت زیادہ دلچسپی رہی ہے۔ بعد میں ایک دو

مقامات پر اقبال نے حرکت اور زمان ومکاں کی تعبیر وتشریح میں اس کے تصورات کا رد پیش کیا ہے۔

یہ فلاسفہ بنیادی طور پر جمود کے قائل تھے، حرکت ان کے نزدیک فریب نظر تھا۔ لیکن انھوں نے حرکت کی ایک ایسی تعبیر وتشریح کی جو سوائے الجھن اور اپنے متناقض اور متضاد فکری رویوں کے اور کچھ نہیں تھا۔ جہاں حرکت فریب نظر ہو اور جہاں زمان ومکاں کی تعبیر، روز وشب کے بدلنے اور تبدیل ہونے سے متشکل ہو رہی ہو، زمان ومکاں کے تصورات، رات دن کے بدلنے کے تابع ہوں، وہاں تاریخ کی صحیح صورت گری ممکن نہیں ہو سکتی۔ سوان فلسفیوں کے جو اثرات اپنے مابعد آنے والے یونانی فلاسفہ پر پڑے ہیں، ان کے مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کے متناقض، متضاد اور کسی حد تک متصادم رویوں نے بعد کے فلسفہ کی تاریخ کی اس بنیادی حقیقت تک پہنچنے نہیں دیا، جہاں تک ممکن ہے کہ وہ غور وفکر کے بعد صراط مستقیم پر چلتے ہوئے اس کی حقیقی علمی، عملی اور حرکی روایت کو پا سکتے۔ لیکن ان کے تصورات کے الجھاوے نے انھیں اس جادے پر گامزن ہونے سے روکے رکھا۔ لہٰذا پورے یونانی ادوار میں فلاسفہ کے کسی بھی گروہ نے تاریخ کی اس اصل صورت کو پیش نظر نہیں رکھا، جو حقیقتاً تاریخ، علم تاریخ اور تصور تاریخ سے متعلق تھی۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھہر کر ہم یونانی فلاسفہ کو دو ادوار میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ یہ تقسیم مذہبی حوالوں سے ہوگی۔ وہ فلسفی جو حضرت مسیح سے پہلے گزرے، پہلا گروہ کہلائیں گے اور دوسرے وہ فلاسفہ جو حضرت مسیح کی بعثت کے بعد جلوہ گر ہوئے۔

حضرت مسیح کی اس دنیا میں تشریف آوری سے قبل یونان میں فلسفے کے دو دور گزر چکے تھے، اور مسیح کی آمد کے بعد یونان میں فلسفے کا ایک دور گزرا۔ یعنی یونان میں فکر وفلسفے کی تاریخ کا اگر ہم مطالعہ کریں تو اسے تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ قدیم فلسفے کا دور، جس کا آغاز تھیلیز سے ہوتا ہے اور سوفسطائیوں پر آ کر اختتام پذیر ہو جاتا ہے۔

۲۔ سقراط سے شروع ہونے والا فلسفے کا مابعد قدیم دور، ارسطو پر آ کر ختم ہو جاتا ہے۔

۳۔ نوفلاطونی دور، حضرت مسیح کی بعثت کے بعد اپنے افکار ونظریات پیش کرنے والے فلسفیوں کا دور۔

تیسرے دور، یعنی حضرت مسیح کی بعثت کے بعد کے پہلے دور کے یہ فلاسفہ، جو تاریخ فلسفۂ یونان میں نوفلاطونی دور کے فلسفیوں کے نام سے موسوم رہے ہیں اور ہیں، کے ہاں

فلسفے کے بنیادی سوالوں پر ان کے اپنے نظریات کا اظہار بہت کم ملتا ہے۔ دراصل یہ فلاسفہ کا وہ دور ہے کہ جس دور کے گروہ فلاسفہ نے اپنے سے پہلے، یعنی دورِ اول اور دورِ دوم کے افکار و نظریات کی اپنے عہد کے سیاسی، سماجی، علمی، معاشرتی اور فکری تناظر میں تعبیر و تشریح اور ان کی وضاحت پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان فلسفیوں نے آئیونیا کے فلاسفہ کے فکر و افکار اور فکر و فرہنگ سے بھی استفادہ کیا لیکن ان پر دورِ دوم کے فلاسفہ کے عقائد اور نظریات کی چھاپ نسبتاً گہری رہی۔ دراصل زیرِ بحث فلاسفہ دبستانِ سقراط سے بے پناہ متاثر تھے اور اس تاثر پذیری کی وجہ سے انھوں نے اسی گروہ فلاسفہ کے عقائد و نظریات کی تعبیر و تشریح کی، اسی کو اپنایا اور اسی کی تفہیم و تعبیر میں سرگرمِ کار رہے۔ لہٰذا جب ہم ان تین ادوار کے فلاسفہ کے عقائد و نظریات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے فلسفیوں کے ہاں تاریخ، تاریخ بطور علم اور تاریخ بطور طرزِ زندگی ایک بنیادی مسئلہ نہیں ہے۔

پہلے دور کے فلسفی جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مادی تعبیر کے نقیب رہے، دورِ دوم کے فلاسفہ کے ہاں روحانیت کا ایک رخا، ذاتی اور شخصی تصور کارفرما رہا اور تیسرے دور کے فلاسفہ نے ابتدائی دونوں ادوار کے فلسفیوں کے نظریات کی تشریح و توضیح کا کام تو سرانجام دیا، لیکن ان کے ہاں بھی مادے اور روح کے معاملات اور مسائل کی اجتماعی اور جامع صورت ممکن نہیں ہو سکی۔ ان کے ہاں مادی رویے اپنی علیحدہ صورت میں روحانی رویوں سے علیحدہ اور الگ پہچانے جا سکتے ہیں لہٰذا اس دور کے فلاسفہ کے ہاں کوئی امتیاز ذہن موجود نہیں تھا، جو ابتدائی فلسفیوں کے فلسفے سے استفادہ کرنے کے بعد اپنے تنقیدی نظریات کا اظہار کرتا، ورنہ ممکن تھا کہ سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظریات کی تعبیر و تشریح اور اس کے فکری و معنوی استفادے سے گزر کر یہ فلسفی، زندگی کی اس بنیادی صورت کو پا سکتے، جو روح اور مادے کی اجتماعیت سے عبارت ہے۔ لیکن اس بنیادی اکائی کو نہ پا سکنے کی وجہ سے وہ زندگی کے ان بنیادی تصورات اور حقائق سے دور رہ گئے، جن کے اثرات، انسانی زندگی پر، اس کائنات میں، براہِ راست پڑ رہے ہیں اور جن رویوں میں تاریخ اور تصورِ تاریخ کا مطالعہ اور مسئلہ سرِفہرست ہے۔ یہاں مناسب ہوگا کہ سقراط اور افلاطون کے فکر کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کے دو اقتباسات ملاحظہ کر لیے جائیں:

> بہرصورت ماقبل سقراط فلاسفۂ مادیت نے جو اصول مرتب کیے تھے، وہ بعد کے مادیت پسندوں نے اپنائے اور ان کی مزید تشریح کی۔ یہ اصول درج ذیل ہیں:

(۱) مادہ وہ ہے، جو مکان میں پھیلا ہوا ہے۔
(۲) مادہ ازلی اور غیر فانی ہے۔
(۳) مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے۔
(۴) تمام حرکت مقررہ قوانین کے تحت ہو رہی ہے۔
(۵) شعور اور ذہن بھی دوسری اشیا کی طرح ایٹموں سے مرکب ہیں۔
(۶) فطرت (نیچر) میں کوئی واردات بغیر سبب کے نہیں ہوتی۔
(۷) عالم میں کوئی ذہن یا شعور کارفرما نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس پر کوئی یزدانی قوت متصرف نہیں ہے۔
(۸) عالم میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔ [۲]

علی عباس جلالپوری کے مطابق افلاطون کی مثالیت کے اہم پہلو درج ذیل ہیں:

(۱) عالم دو ہیں، ظاہری عالم اور حقیقی عالم، عالم مثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نفس ناطقہ یا عقل استدلالی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ عالم ظواہر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ جن اشیا کا ادراک ہمارے حواس کرتے ہیں، وہ حقیقی امثال کے محض سائے ہیں۔ معقولات اصل ہیں، محسوسات ان کے عکس ہیں۔
(۲) امثال ازلی و ابدی، قائم و ثابت ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تغیر و حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے۔
(۳) عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے، جس پر امثال کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور ظاہری عالم کی اشیا وجود میں آتی رہتی ہیں۔
(۴) عالم مثال ازل سے مرتب و مدون حالت میں ہے۔ سب سے کامل و اکمل مثال خیر مطلق ہے، جس سے دوسرے امثال متفرع ہوئے ہیں۔
(۵) ظاہری عالم یا عالم حواس میں ہر کہیں تغیر و تبدل، فساد و انتشار کی کارفرمائی ہے۔
(۶) زمان غیر حقیقی ہے۔ یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا، نہ انجام ہوگا۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں ہے، دولابی ہے۔
(۷) کائنات بامعنی ہے، یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے، غایت ہے۔
(۸) خدا یا خیر مطلق کا مثل محض ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے۔

(۹) موت کے بعد روحِ انسانی باقی رہتی ہے اور اسے اپنے اعمال کے مطابق جزا سزا ملتی ہے۔

(۱۰) ارواح اعمال کے لحاظ سے قالب بدلتی رہتی ہیں۔ انسانوں کی روحیں پرندوں اور جانوروں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ روح کا تعلق جسم سے عضویاتی نہیں ہے۔ اسے حسبِ منشا جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔

(۱۱) انسانی روح مادے کی گرفت میں آ کر قید ہو گئی ہے اور اپنے اصل ماخذ کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ یہ رہائی صرف تفکر و تعقل ہی سے میسر آ سکتی ہے۔ حسنِ ازل کی کشش ارواح کو ان کے مبداے حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے۔

(۱۲) کائنات ایک عقلیاتی کل ہے، جس کی حقیقت کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے۔ افلاطون کا قول ہے: "کسی انسان پر اس سے بڑی مصیبت نازل نہیں ہو سکتی کہ وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے۔[۴۵]

حضرت مسیحؑ کے بعد آنے والے فلسفیوں کے ہاں بھی تاریخ کی اس بنیادی صورت کا تعین نہ کیا جا سکا، جو انسانی زندگی کے ساتھ براہِ راست وابستہ تھی۔ تھیلیز سے لے کر عہدِ جدید کے آرنلڈ جے ٹائن بی (Aronold J. Toynbee) تک مغربی فکر و فلسفے کی جو تاریخ منضبط ہوتی ہے، اس میں آنے والے تمام مفکرین تاریخ کے ہاں اس بنیادی غلطی کا ادراک موجود ہے، جو اس مغربی فلسفے میں ابتدا سے ہی رواج پذیر رہی ہے۔ اسی طرح تاریخ نگاروں میں ہیروڈوٹس سے لے کر ٹائن بی تک، جتنے بھی مغربی فکر و فلسفہ کے زیرِ اثر مورخین آئے ہیں، انھوں نے انسان کے ذہن کی سرگزشت کا تعین کرنے اور اس سے بصیرت افروز امکانات متعین کرنے میں وہی بنیادی غلطی کی ہے، جو غلطی ان سے تاریخ کے تصور کی تدوین کے معاملے میں سرزد ہوئی۔ اس سلسلے میں عائشہ بیگم کی کتاب تاریخ اور سماجیات میں سے یہ اقتباس صورتِ حال کو بہت خوبصورتی سے واضح کر رہا ہے:

> ہیروڈوٹس سے لے کر ٹائن بی تک متعدد مورخین نے بنی نوعِ انسان کی تاریخ پر روشنی ڈالی ہے اور اس گراں قدر علمی سرمایہ میں انسان کی سرگزشت پوشیدہ ہے۔ پوشیدہ اس لیے کہ ابھی تک رجحانات کا صحیح تعین نہیں کیا جا سکا۔ جنھیں فلسفۂ تاریخ کا نچوڑ کہا جا سکے۔ فی الحال اس فلسفہ کا ایک نکتہ واضح ہے کہ انسانی تاریخ اپنی نوع کی بقا کے لیے مسلسل جدوجہد کرتی رہی ہے۔ لیکن کشمکشِ حیات کی اس طویل داستان میں اس سوال کا جواب مشکل ہی سے ملتا ہے کہ آخر تاریخ انسانی کی بقا کے لیے یہ جہدِ مسلسل کیوں کی جاتی رہی ہے؟ غالباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سوال کا جواب خالص

فلسفہ کا موضوع ہے لیکن پھر بھی اس کو فلسفۂ تاریخ سے بھی کلیتاً جدا نہیں کیا جا سکتا۔[۵]

حضرت مسیحؑ کے فلک الافلاک پر تشریف لے جانے کے بعد، ان کے امتیوں نے، ان کی بنیادی تعلیمات سے انحراف کیا۔ حضرت مسیحؑ کی لائی ہوئی کتاب میں اس حد تک تحریف ہوئی کہ ان کا پیغام، انسانی فکر و فلسفے کی آلائشوں کے ساتھ مل کر وحی اور الہام کے اس سرچشمے سے دور ہو گیا، جس پر فکرِ انسانی کے معنوی رویوں کی بنیاد اٹھائی جا سکتی تھی، لہٰذا حضرت مسیحؑ کے فلک الافلاک پر تشریف لے جانے کے بعد ان کے حواریوں اور مابعد آنے والے مسیحیوں نے عیسائیت کے بنیادی مذہبی تناظر کو تحریف سے مملو کر کے اس کی صداقت کو متاثر کیا۔ اس حوالے سے یہاں یہ بتانا انتہائی ضروری ہے کہ تمام مذاہب اور تمام پیغمبرانِ خدا کے ہاں تاریخ کی بنیادی صورت ایک سی رہی ہے۔ اس معنوی اکائی کی یکتائی کی وجہ سے انسان کی زندگی کی حقیقی تصویر جلوہ گر ہوتی رہی، ہوتی رہے گی۔ صرف یہ کام باقی رہ جاتا ہے کہ تاریخ کو عقائدِ اسلام کے ساتھ وابستہ کر کے اس کی معنوی تعبیر کا اہتمام کیا جائے۔

حضرت مسیحؑ کے بعد اور نبی کریمؐ کی بعثت سے قبل ایک طویل زمانے تک مغرب اندھیروں میں گم رہا۔ ان کے ہاں فکر کی ارتقائی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ یونان کے فلسفی، فکر و فلسفے کو جس مقام پر چھوڑ گئے تھے، مغرب کے فلسفیوں نے اس کو اس مقام سے آگے لے جانے اور اس میں علمی اور فکری حوالوں سے ارتقا پیدا کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ یعنی یوں کہا جا سکتا ہے کہ حضرت مسیحؑ کے سوا ڈیڑھ سو سال بعد مغرب اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا اور اسلام کے ظہور میں آنے کے صدیوں بعد تک وہاں علمی جمود طاری رہا اور مغرب اندھیروں میں بھٹکتا رہا۔ فکرِ یونان، نوفلاطونیوں کے ہاں جس ارتقائی مقام پر پہنچ چکی تھی، وہیں رک گئی۔ اس سکوت کے باعث وہاں علمی و فکری زندگی جمود کا شکار ہو گئی۔ فکری و معنوی زندگی کے جمود پذیر ہو جانے سے انسان کے ہاں علمی سطح پر فکر و فرہنگ کا معیار ارتقا کے راستوں پر گامزن ہونے کے بجائے کسی ایک منزل پر پہنچ کر ٹھہر گیا۔ فکرِ انسانی صدیوں تک ایک مقام پر رکا رہا۔ اس دوران میں اسلام کا ظہور ہوا۔ اسلام جن جن علاقوں میں پھیلتا گیا، وہاں جمود میں پڑی ہوئی انسانی فکر حرکت اور عمل کے رویوں سے آشنا ہوتی چلی گئی۔

پیغمبر آخر الزمانؐ کی آمد سے قبل انسانی زندگی بے معنویت میں جکڑی ہوئی تھی۔ فکر و فرہنگ کے سوتے خشک ہو چکے تھے۔ آپؐ کائنات کے معانی اس کے اندر مستور تھے۔

آں حضرت کی آمد زندگی کا معجزہ بن کر طلوع ہوئی۔ آپ کا کائنات اپنے معنی و مفہوم سے آشنا ہوئی۔ تخلیق کائنات کا بھید کھلا۔ زندگی اپنے علمی و فکری سوتوں سے مملو ہوئی۔ انسانی زندگی کا ستارا طلوع ہوا۔ جمود ختم ہوا۔ حرکت اور عمل کے سویرے آغاز ہوئے۔ فکر و فرہنگ کے نئے باب کھلے۔ اندھیرے اجالوں میں بدلنے لگے۔ انسانی زندگی ایک نئی تعبیر سے آشنا ہوئی۔ کائنات کے معنی و مفہوم کا نیا دریچہ وا ہوا۔ نبی کریمؐ کی آمد کے بعد علم اور علم کا بنیادی سرچشمہ، بلکہ آخری سرچشمہ انسان کا مقسوم ہوا۔ انسان قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے ایک ضابطۂ حیات کی صورت میں تعبیر ہوا۔ قرآن و حدیث کے سوتے پھوٹ پڑے۔ فکرِ انسانی ایک نئے طرزِ زندگی سے آشنا ہوئی۔ اسے بھولا ہوا سبق یاد دلایا گیا۔ اسلام جہاں جہاں سے گزرا، اپنے پیچھے فکر و افکار کی ایک سرسبز و شاداب دنیا چھوڑتا گیا۔ حضرت مسیحؑ کے بعد اور حضور ختمی مرتبتؐ کی بعثت سے قبل پورا مغرب علمی، اخلاقی اور تہذیبی اعتبار سے اندھیروں کی آماج گاہ بن چکا تھا۔ عباسیوں کے دور میں مغرب کا تقریباً تمام علمی سرمایہ عربی میں ترجمہ ہوا اور پھر عربی ہی کی وساطت سے دوبارہ مغرب تک پہنچا۔ اگر فکرِ یونان اور فکرِ مغرب کے مابین مسلمانوں کا فکر ایک میڈیم کا کام نہ کرتا تو فکرِ یونان کب کا قصہ پارینہ بن چکا ہوتا اور شاید اس کا نام و نشان بھی نہ ملتا۔ مسلمانوں نے وہ تمام علوم و فنون، جو مغرب میں فکرِ انسانی کی انتہائی بلندیوں پر پہنچ چکے تھے، انھیں ترجموں کی مدد سے دنیا تک پہنچایا اور مغرب میں علمی جمود کے باعث بند ہونے والے چشموں کو جاری کر دیا۔ مسلمانوں نے ان اندھیروں کو پاٹ کر روشنی کی وہ صبح طلوع کی، جس سے مغرب کا تعلق اور رشتہ فکرِ یونان کے ساتھ استوار ہو گیا۔ لیکن چوں کہ مغرب کے مذکورہ بالا فلسفی کہ جنھوں نے اپنے فکر و فرہنگ کی بنیاد، براہِ راست یونانی فکر پر رکھنے کی کوشش کی، اگر اسلام سے متعلق فلسفیوں کے افکار و اعمال سے استفادہ کرتے تو یقیناً ان کے تصورات و نظریات کا رخ یہ نہ ہوتا، جو آج ہے۔

عباسیوں کے عہد میں فکرِ یونان کے تراجم ہوئے اور ان کے علمی اور فکری مغالطوں پر تنقیدیں بھی لکھی گئیں۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو تینوں بڑے فلسفیوں کی تشریح و تعبیرات کی گئیں اور ان کے غلط افکار و نظریات پر گرفت بھی ہوئی۔ اس حوالے سے مسلمان فلاسفہ نے باقاعدہ کتابیں اور رسالے لکھے۔ ان کے فکری تسامحات سے علمی دنیا کو آگاہ کیا۔ اس موقع پر یہ بتانا ضروری ہے کہ یہاں مغرب سے ایک بہت بڑی غلطی سرزد ہوئی کہ اس نے مسلمانوں کی وساطت سے یونانی علوم تو قبول کر لیے مگر ان مغالطوں کی نشان دہی پر کان نہیں دھرے جو

بڑے مسلمان فلسفی مثلاً امام غزالی، ابن مسکویہ، الکندی، الفارابی اور ابن خلدون وغیرہم بیان کر چکے تھے۔ ان فکری افادات سے استفادہ نہ کرنے کی وجہ سے یونانی فکر کی اغلاط مغرب میں رواج پا گئیں۔ اس اثر و نفوذ کے سبب، فکرِ مغرب کا نظام اس مقام سے آج بھی بلند نہیں ہو سکا، جہاں تک یونان کا فکر پہنچ گیا تھا۔ مغرب میں آج بھی ہر کتاب کا آغاز ارسطو کی تعریفوں (Definitions) سے ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مغربی فلاسفہ نے غزالی، فارابی اور ابن مسکویہ کے افکار و نظریات سے آگاہی حاصل کی ہوتی، تو یقیناً وہ ان سطالعاتی افادات کی بنیاد پر ایک ایسا بڑا علمی نظام قائم کر سکتے تھے، جو مغرب میں قائم نہیں ہوا اور آج بھی انھیں بنیادی اغلاط کو دہراتا چلا آ رہا ہے اور آج بھی ان کے فکر و فلسفے کا آغاز اسی رویے سے ہوتا ہے، جسے افلاطون و ارسطو نے رواج دیا تھا۔ ان کی کسی بھی موضوع، کسی بھی مضمون، کسی بھی علم کی، کسی بھی کتاب کے آغاز میں ارسطو کی تعریف کا موجود ہونا، اس بات کا غماز ہے کہ وہ ارسطو کی ان فکری حدود و قیود سے آگے نہیں بڑھے۔ اگر وہ مسلمانوں کے فکری رویوں سے استفادہ کرتے تو ان کی علمی روایت کا آغاز ارسطو سے ہوتا یا اس سے بھی بہت پہلے تھیلیز سے ہوتا، لیکن وہ آج بھی اپنی علمی و فکری ابعاد کا تعین ارسطو کی تعریفات سے نہ کرتے۔ زمانے کے بدلتے ہوئے تناظر اور علم و ادب کے طلوع ہوتے نئے آفاق کی موجودگی میں، ارسطو کے علم کی فکری و معنوی حدود کہیں بہت دور رہ گئیں۔ مسلمانوں نے اپنے ابتدائی عہد میں ان سے استفادہ کیا، ان کے تراجم کیے اور ان فلاسفہ کے افکار و نظریات کو دنیا کے سامنے پیش کیا، مگر انھیں جہاں جہاں بنیادی ساخت اور سٹرکچر میں کوتاہیاں نظر آئیں، بڑے واشگاف الفاظ میں بیان کر دیں۔ لیکن مغرب ایسا نہ کر سکا، کیوں کہ ان کے فکری، علمی اور معنوی نظام میں بنیادی طور پر تقلید کی روش کارفرما تھی۔ ان کے ہاں وہ اجتہادی رویے موجود نہیں تھے، جو مسلمانوں کو میسر تھے۔ فکری اور علمی اعتبار سے مسلمانوں نے جن نئے آفاق کو دریافت کیا، ان آفاق کی دریافت میں مسلمانوں کا جذبۂ اجتہاد بنیادی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ مسلمانوں کے ہاں اجتہاد کی فکری معنویت، ایسے رویوں کے متعاقب رہی، جن سے علمی اور فکری زندگی کے سویرے طلوع ہوتے رہے۔ مسلمانوں نے قرآن اور احادیث رسول مقبولؐ سے اخذ و استفادہ کر کے، زمانے کے بدلتے ہوئے علمی اور فکری تناظر میں اپنے افکار کی ترویج و اشاعت کے ضمن میں جو اجتہاد کیا ہے، وہ اجتہاد انسانی زندگی کے بڑھتے ہوئے، پھیلتے ہوئے اس ارتقا سے براہِ راست وابستہ رہے، جو علم و عمل اور فکر و فلسفے کو جمود کا شکار نہیں ہونے دیتا۔

مغرب ہر دور میں تعصب کا شکار رہا ہے، اس کی یہی عصبیت اسے صراط مستقیم سے کہیں دور ہٹا کر لے گئی۔ حالانکہ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ مسلمان فکر یونان کے سرمائے کو عربی زبان میں نہ ڈھالتے تو یہ سرمایۂ اظہار، تاریخ کے اوراق میں گم ہو چکا ہوتا، کیوں کہ جب یہ ترجمے ہو رہے تھے تو مغرب اندھیروں میں گم تھا۔ اس میں علم کی روشنی نہیں تھی۔ لہٰذا یہ تعلیمات، جو فکر یونان سے متعلق آج دنیا میں موجود اور رائج ہیں، مسلمانوں کی علم دوستی کا نتیجہ ہیں۔ لیکن مغرب کو مسلمانوں کی وساطت سے جب تراجم مل گئے تو انھوں نے اس ورثے کو اپنا علمی اور بنیادی پس منظر مانتے ہوئے اس پر اپنے فکر و فرہنگ کی بنیاد اٹھائی اور مسلمانوں کی خدمات کا اس سطح پر اعتراف نہ کیا، جہاں پر اعتراف کرنا ضروری تھا۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق اپنی کتاب یورپ پر اسلام کے احسانات میں رقم طراز ہیں:

> یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمان بارود، قطب نما، الکحل، عینک اور دیگر بیسیوں اشیا کے موجد تھے لیکن مورخین یورپ نے عربوں کی ہر ایجاد اور ہر انکشاف کا سہرا اس یورپی کے سر باندھا ہے، جس نے پہلے پہل اس کا ذکر کیا تھا۔ مثلاً قطب نما کی ایجاد ایک فرضی شخص فلویو گویہ کی طرف منسوب کر دی۔ ولے ناف کے آرنلڈ کو الکحل اور بیکن کو بارود کا موجد بنا دیا اور یہ بیانات وہ خوف ناک جھوٹ ہیں، جو یورپی تہذیب کے مآخذ کے متعلق بولے گئے ہیں۔

> صرف یہی نہیں بلکہ بعض اوقات عربوں کی تصانیف پر اپنا نام بطور مصنف جڑ دیا۔ انسائیکلو پیڈیا برطانیکا میں لفظ "جیبر" (جابر) کے تحت ایک ایسے مترجم کا نام دیا ہوا ہے، جس نے اسلام کے مشہور ماہر کیمیا جابر بن حیان کے ایک لاطینی ترجمہ کو اپنی تصنیف بنا لیا تھا۔ یہی حرکت سلرنو کالج کے پرنسپل قسطنطین افریقی (۱۰۶۰ء) نے بھی کی تھی کہ ابن الجزار (۱۰۰۹ء) کی زاد المسافر کا لاطینی ترجمہ Viaticum کے عنوان سے کیا اور اس پر اپنا نام بطور مصنف لکھ دیا۔

وہ کون سا ظلم ہے، جو یورپ نے ہم پہ نہیں کیا۔ ہمارے حضور پرنور کی ذات مقدس پر حملے کیے، ہمیں بدنام کیا، ہماری تاریخ میں تحریف کی، ہماری ساٹھ لاکھ کتابیں جلائیں۔ ہم پر سسلی اور سپین میں وہ مظالم توڑے کہ کائنات کا کلیجہ لرز گیا۔ ہم سے ہزار برس تک تہذیب و تمدن کا درس لینے کے بعد ہمارے ہی منہ پر تھوکا اور بقول موسیو لیبان:

> ہمیں اسلام اور پیروان اسلام سے تعصب وراثت میں ملا ہے، جو اب ہماری فطرت کا جزو بن چکا ہے۔۔۔۔۔ ہماری کم بخت تعلیم نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات راسخ کر دی ہے کہ ہمارے تمام علوم و فنون کا ماخذ یونان ہے اور یورپ کی تہذیب میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں۔ ہم میں سے

بعض کو یہ بات کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ ہماری ترقی و تہذیب کا باعث ایک کافر قوم تھی۔ یہ بات اگر صرف اعتراف نہ کرنے تک محدود رہتی تو شاید کوئی خاص فرق نہ پڑتا مگر مغرب نے اپنے گہرے اور شدید تعصب کے باعث مسلمانوں کے افکار و نظریات سے اخذ و استفادے کی وہ کوشش نہ کی جو مغرب کے علمی نظام کو ایک نئی ہمہ گیر صورت سے متشکل کر سکتی تھی۔ مغرب کی عصبیت کا تو یہ عالم رہا اور ہے کہ اس نے مسلمان فلسفیوں، سائنس دانوں اور علم و عمل کے بڑے رہنماؤں کے نام تبدیل کر کے انھیں یونانی نما اور انگریزی نما بنانے کی کوشش کی تاکہ دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونک کر ان بڑے لوگوں کو اپنایا جا سکے اور ان کو اپنے مذہب سے متعلق نہ رہنے دیا جائے، تاکہ یہ مغرب کے اس فکری و علمی نظام میں پس منظر کا کام دے سکیں اور مغرب ان پر فخر کر سکے۔

ایک غیر مسلم مفکر رابرٹ بریفالٹ نے مسلمانوں کی تحصیلات اور مغرب کے متعصبانہ رویے کا کچھ یوں پردہ چاک کیا ہے، چند اقتباسات ملاحظہ کریں:

یہ صحیح نہیں ہے کہ دنیائے قدیم کے کھنڈروں پر یک لخت ایک نئی دنیا پھلنے پھولنے لگی۔ بلکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ کوئی پانسو سال کی مدت تک یورپ گہرائیوں میں ڈوبتا چلا گیا اور صورت حالات برابر بد سے بدتر ہوتی چلی گئی۔ نویں صدی میں (بہ مقابلہ چھٹی اور ساتویں کے) حالات بے انتہا تاریک اور قطعی طور پر یاس انگیز تھے۔ اگر نویں صدی کا وہ اندھیرا دور باقی دنیا سے منقطع رہتا...... جس روشنی سے تہذیب کا چراغ ایک دفعہ پھر روشن ہوا۔ وہ یونانی، رومی ثقافت کے ان شراروں سے نہیں اٹھی، جو یورپ کے کھنڈروں میں سلگ رہے تھے اور نہ باسفورس کی ''زندہ موت'' سے وجود میں آئی تھی۔ یہ روشنی شمال سے نہیں آئی۔ بلکہ اسے سلطنت کے جنوبی حملہ آور یعنی عرب اپنے ساتھ لائے تھے...... یورپ کی حقیقی نشاۃ الثانیہ پندرھویں صدی میں نہیں بلکہ عربوں اور موروں کی احیائے ثقافت کے زیر اثر وجود میں آئی۔ یورپ کی نئی پیدائش کا گہوارہ اٹلی نہیں، ہسپانیہ تھا۔ یہ براعظم بربریت کے گڑھوں میں گرتے گرتے جہالت و تنزل کی تاریک ترین گہرائیوں میں پہنچ چکا تھا۔ حالانکہ اسی زمانے میں عربی دنیا کے شہر بغداد، قاہرہ، قرطبہ، طلیطلہ تہذیب اور ذہنی سرگرمی کے روز افزوں مرکز بن چکے تھے۔ وہیں وہ زندگی نمودار ہوئی، جس کو آئندہ چل کر انسانی ارتقا کی ایک نئی منزل کی شکل اختیار کرنا تھی، جس وقت اس ثقافت کے اثرات معرض احساس میں آئے، اسی زمانے سے ایک نئی زندگی کی حرکت شروع ہوئی۔

اس حقیقت کو بار بار پیش کیا جا چکا ہے لیکن بعض لوگوں نے اس سے ہمیشہ تغافل کیا ہے اور اس کی

اہمیت کو کم کرنے کی پیہم کوششیں کی ہیں۔ یورپ کسی ''کافر کتے'' کا شرمندۂ احسان ہو۔ اس اعتراف کو کسی تاریخ میں کوئی مقام حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور بعد کے تمام تصورات پر دروغ بافی اور غلط بیانی کا غلبہ رہا ہے...... یہ اغلب خیال ہے کہ اگر عرب نہ ہوتے تو زمانہ حاضر کی یورپی تہذیب پیدا ہی نہ ہوئی ہوتی اور یہ قطعی و یقینی ہے کہ یورپی تہذیب ایسی نوعیت اختیار نہ کر سکتی جس کی وجہ سے وہ ارتقا کی تمام باطل منزلوں سے آگے بڑھ گئی ہے، کیوں کہ اگرچہ یورپ کی نشو و نما کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں، جس میں ثقافت اسلامی کے قطعی اثر کا سراغ نہ مل سکے۔ لیکن اس کا نہایت واضح اور مہتم بالشان ثبوت یہ ہے کہ یورپ میں وہ قوت پیدا ہو گئی، جو دنیائے حاضر کی اعلیٰ ترین امتیازی قوت اور اس کی کامیابی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے (یعنی سائنس اور سائنسی روح)...... یہ زیادہ تر صحیح ہے لیکن قطعی طور پر غیر متعلق بھی ہے۔ عربوں کے علم ہیئت نے کوئی کوپرنیکس یا نیوٹن پیدا نہیں کیا۔ لیکن انھوں نے جو کچھ کیا، اس کے بغیر کوپرنیکس اور نیوٹن پیدا ہو ہی نہ سکتے تھے...... تاہم یہ امر قطعی طور پر خارج از بحث ہے۔ ہماری سائنس پر عربوں کا جو احسان ہے، وہ چونکا دینے والے انکشافات یا انقلابی نظریات پر مشتمل نہیں۔ بلکہ سائنس اس سے بھی زیادہ عربی ثقافت کی ممنونِ احسان ہے کیوں کہ دراصل سائنس کو اسی ثقافت نے جنم دیا ہے۔ ہم اس سے قبل ثابت کر چکے ہیں...... عربوں نے ان تمام ماخذوں اور سرچشموں سے، جو دستیاب ہو سکتے تھے، اپنا علم حاصل کیا۔ زیادہ تر علم ہیئت اور کسی قدر ریاضیات انھوں نے یونانی اور ہیلانی ماخذوں سے اخذ کیں۔ یونانیوں کی قدیم سائنس بھی ابتداً ان بابلیوں سے اخذ کی گئی تھی، جو عربوں کی طرح عرب سے میسوپوٹیمیا میں ہجرت کر گئے تھے۔ گویا عربوں نے جو قدیم سائنس یورپ کو دی۔ وہ ان کے اپنے قدیم العہد بھائیوں ہی کا سرمایہ تھی، جو ایک زمانے میں یونانیوں نے ان سے مستعار لی تھی۔[۳]

اندلس میں مسلمانوں کی شکست کے بعد انھوں نے مسلمانوں کے علمی اور ادبی سرمائے کو عجیب و غریب انداز میں استعمال کیا اور ان نظریات کے بل بوتے پر اپنا ایک نظام اقدار، نظام عمل، نظام فکر و فرہنگ متشکل کرنے کی کوشش کی۔ وہ باتیں، وہ رویے اور وہ علوم، جو مسلمان اپنی ابتدائی صدیوں میں دنیا کو دے چکے تھے، انھیں انگریزوں نے اور اہلِ مغرب نے اپنے نام سے بہت بعد کی صدیوں میں پیش کرنے کی انتہائی غلط کوشش کی کہ جسے شرم ناک کہنے میں یقیناً کوئی امر مانع نہیں۔ لہٰذا علم کی باقاعدہ صورت گری کے بجائے، علم کے شارٹ کٹ یا مختصر راستوں پر گامزن ہو کر زندگی اور زندگی کے معاملات کا ادراک کرنے کی مغربی کوشش، انھیں جادۂ ہدایت

اور صراطِ مستقیم سے بہت دور لے گئی۔ علم کے ساتھ وابستہ ہونے کے باوجود مغرب زندگی کی اس بنیادی اکائی کا ادراک نہیں کر سکا، جس اکائی کا ادراک اسلام کے مفکرین نے کیا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ مغرب ہر دور میں یونانی فلسفیوں کی طرح زندگی کی اکائی کو ڈھونڈنے اور زندگی کی حقیقت کا ادراک کرنے کے بجائے زندگی کی یک رخی تعبیر کو پیش کرنے میں منہمک رہا ہے۔ ان کے ہاں آج بھی زندگی اپنے مادی رویوں میں متشکل ہوتی ہے۔ مغرب کے فلسفیوں کے ہاں زندگی کا جدلیاتی آہنگ آج بھی بہت اونچے سروں میں نغمہ سرا ہے۔ ان کے ہاں زندگی کی روحانی تعبیر کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ روحانی تعبیر کے غالب ہونے میں جو لذت ہے، وہ مشرق میں تو موجود ہے لیکن مغرب میں اس کی محرومی کی وجہ سے زندگی کا بنیادی معنوی ڈھانچہ اپنی یکتائی کے ساتھ وابستہ نہیں ہے لہٰذا تصورِ تاریخ سے متعلق تمام مغربی فلسفی فکرِ انسانی کی تعبیر کو اس کے اجتماعی ذہنی، علمی، روحانی، مذہبی، فکری اور تہذیبی تناظر میں پیش کرنے سے قاصر رہے۔ فکرِ انسانی کا مجموعی اثاثہ ان کے ہاں، اپنی یک رخی تصویر کی وجہ سے انسانی معنویت کی اجتماعیت سے وہ اہمیت حاصل نہیں کر سکا، جو روح اور جسم کی اجتماعیت کے سبب حاصل کر سکتا تھا۔

مسلمان فلاسفہ نے قرآن و حدیث سے استفادے کے بعد، زمانے کے بدلتے تناظر میں فکرِ انسانی کی جو تعبیر پیش کی، اس تعبیر میں انسان کے مستقبل کی امکانی صورتوں کا تعین بھی تھا اور ماضی کی طرف بامقصد اور ثمر آور مراجعت کے سارے رنگ اور رس بھی۔ اس میں حال کی قدر آفرینی کے سارے رنگ اور رس، اس کی مجموعی فضا سے متشکل ہو رہے تھے، جس کے ایک طرف ماضی کا پورا منظر نامہ کھلا تھا اور دوسری طرف مستقبل کے خوش آئند خواب موجود تھے۔ لہٰذا مسلمان فلسفیوں کے ہاں تاریخ کی بنیادی قدر ان رویوں کے تناظر میں صورت پذیر ہو رہی تھی، جہاں ماضی اور مستقبل کی قدروں کا اتصال ہو رہا تھا۔ لمحۂ موجود یا حال، ماضی اور مستقبل کے سنگم پر موجود وہ رویہ ہے، جس سے انسانی زندگی نئی معنویت اور نئی حسیت سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ اگر ماضی کو حال سے کاٹ دیا جائے تو انسانی زندگی علمی پس منظر سے جدا ہو کر اپنی معنویت کھو دیتی ہے۔ اسی طرح اگر لمحۂ موجود مستقبل سے کٹ جائے تو انسانی زندگی کا وجود خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ ضروری ہے کہ لمحۂ موجود یا حال، ایک طرف ماضی کے ساتھ اور دوسری طرف مستقبل کے ساتھ وابستہ رہے تاکہ انسانی زندگی ازل سے ابد کی طرف اپنے اس مجموعی فکری تناظر میں گامزن رہے، جو اس کے لیے انسانی فکر و اعمال کی صورت میں متعین ہوا ہے اور اس تعین کے

پس منظر میں الہام اور وحی کے وہ سارے رویے موجود ہیں، جو آج ہمارے پاس قرآن مجید، فرقانِ حمید کی صورت میں ہیں۔

مغرب میں تین حوالوں سے یا تین گروہوں نے مذہبی الہامات کو انسانی فکر و فلسفے کے ساتھ مملو کرنے یا انجیل مقدس میں تحریف کرنے، یعنی اس میں انسانی فکر و فلسفہ شامل کرنے کا آغاز کیا۔

۱- سب سے پہلا گروہ سیاست سے متعلق لوگوں کا تھا۔ یعنی یہ لوگ عمال حکومت تھے، جنھوں نے اپنی ضرورت کے مطابق عوام الناس کو اپنی غلامی میں رکھنے کے لیے مذہبی لوگوں کے ساتھ مل کر مذہبی الہامات کو اس انداز سے متعین کرنے کی کوشش کی کہ جس کی وجہ سے رعایا سیاست سے متعلق لوگوں کے دائرۂ افکار میں مقید رہ سکے۔

۲- دوسرا گروہ ان مذہبی رہنماؤں کا تھا، جو عرفِ عام میں پادری کہلاتے ہیں۔ انھوں نے انسانی زندگی کو اپنے قابو میں رکھنے کے لیے خود کو مذہب کا نمائندہ قرار دیا اور انسان کو اپنی ذاتی اور شخصی خواہشات کی بھینٹ چڑھانے کے لیے مذہبی تعلیمات کی عجیب و غریب تشریحات کیں یا الہامات کو اپنے افکار و نظریات سے باہم آمیخت کر کے اس کی ایسی صورت کا تعین کیا، جس کی وجہ سے انسانی زندگی ان کے دائرۂ افکار کے زیرِ اثر رہے اور انسان کو مقہور اور مجبور کر کے اسے اپنی غلامی میں رکھا جا سکے۔

۳- تیسرا حصہ یا طبقہ سائنس دانوں کا تھا، جنھوں نے اپنے سائنسی انکشافات سے الہامی رویوں کو داغ دار کرنے کی کوشش کی۔ وہ الہامی رویے جو کلیسا نے متعین کیے تھے، ان میں چوں کہ انسانی فکر کی آمیزش تھی لہٰذا انسانی افکار کے اغلاط اور تسامحات کا اظہار سائنسی موشگافیوں کے زیرِ اثر ہونے کی بنا پر وہ غلط ثابت ہوئے تو سب سے پہلے مذہبی دھارے سے نکلنے کی کوشش سائنس دانوں نے انجام دی۔ جب گلیلیو نے کہا تھا کہ زمین گول ہے، تو کلیسا نے اسے اس نظریے کی ترویج اور اشاعت کی پاداش میں موت کی سزا دی۔ وجہ یہ تھی کہ مذہبی رویے زمین کی تعبیر کو کسی اور انداز سے پیش کر رہے تھے۔ لہٰذا جہاں بھی سائنسی حقائق یا انکشافات کلیسا کے رویوں کے ساتھ باہم متصادم ہوئے تو وہاں کلیسا کی ڈکٹیٹرشپ نے اسے مذہبی رویوں کا نام دے کر انسانی فکر کو جمود کا شکار کرنے کی کوشش کی۔ سو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سائنس کی ترقی کے ابتدائی دورانیے میں کلیسا

اور سائنس کے درمیان ٹھن گئی اور مذہبی ماحول پر اور عوام الناس پر کلیسا کی مضبوط گرفت کے باعث سائنس اور سائنس کے حاملین کو پسپا ہونا پڑا۔ اس پسپائی میں کلیسا کی دیواریں ہل گئیں، حالانکہ سائنس کو پسپا ہونا پڑا تھا۔ یہ دراصل کلیسا پر پہلا سوز حملہ تھا کہ جس کے نتیجے میں اس کی مضبوط عمارت میں دراڑیں پڑ گئیں۔ یوں عوام الناس پر کلیسا کی مضبوط گرفت قدرے کمزور پڑنا شروع ہو گئی۔ کلیسا میں کئی مکاتب فکر پیدا ہو گئے تھے۔ خاص طور پر دو فرقے سامنے آئے یعنی کیتھولک اور پروٹیسٹنٹ۔ پروٹیسٹنٹ جدید نظریات اور افکار کا نمایندہ تھا، اس نے سائنس کی روز افزوں ترقی، علمی و فکری انکشافات اور نئے ابعاد و آفاق کی دریافت سے متاثر ہو کر مذہب کے ساتھ اتنا ہی تعلق رکھا، جتنا کہ ضروری سمجھا۔ انھوں نے مذہب کی مجموعی صورت کو اپنی زندگی کا نظام یا ضابطہ بنانے کے بجائے اپنی ذاتی اور جذباتی تسکین کا ذریعہ بنایا لہٰذا پروٹیسٹنٹ فرقے کے وجود پذیر ہونے کی وجہ سے پہلی بار یہ سوال اٹھا کہ مذہب انسان کا ذاتی اور شخصی معاملہ ہے۔ اس تیسرے گروہ نے مذہب کی نئی تعبیر پیش کی، جو کلیسا کے لیے قابلِ قبول نہ تھی۔ اس تعبیر کے سامنے آنے کے بعد مغرب میں ایک نئے طرزِ فکر کا اظہار ہوا۔ اس سے قبل مغرب کے فکر و فلسفے کی بنیاد جذبے کی کیفیت تک محدود تھی۔ پہلی بار فکر و فرہنگ کا سرمایہ عقلیت پرستی کے زیرِ اثر منتقل اور مرتب ہوا۔

جذبے سے عقلیت پرستی تک کے تمام مراحل میں گیلیلیو، ڈیکارٹ اور نیوٹن کے سائنسی انکشافات اور علمی دریافتوں نے بنیادی کردار ادا کیا۔ ان تصورات کے سامنے آ جانے کے بعد انسانی زندگی مذہبی گرفت سے کسی قدر آزاد ہو گئی۔ مذہبی گرفت سے انسان کی آزادی مذہب کے دائرۂ اخلاق اور ضابطۂ حیات سے عبارت ہے۔ مغرب کے نشاۃ ثانیہ کے دور سے جن علمی اور فکری رویوں کا آغاز ہوا، ان میں سائنس نے عقلی رویوں کو اس انداز سے داخل کیا کہ فکر کا بنیادی زاویہ، جس کی بنیاد جذبے پر تھی، متاثر ہوا اور پہلی بار فکر، جذبے سے تاثر پذیر ہونے کے بجائے عقل کے دائروں کے زیرِ اثر آ گئی۔ فکرِ انسانی کے عقلی رویوں کے زیرِ اثر آنے سے، اس کا جذبے اور وجدان کے ساتھ صدیوں کا رشتہ اور ناتا ختم ہو گیا۔ براہِ راست سائنس اور عقل کے زیرِ اثر آ جانے سے اس نے زندگی کی وہ تعبیر پیش کی، جو دراصل مادی اور حسی عوامل پر استوار تھی۔ فطرت پرستی یا فطرتی رویوں کے زیرِ اثر آنے سے مغربی فلسفیوں نے زندگی کی تعبیر کو فطرت کے

زیر اثر آجانے اور اس کی نئی مادی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہاں جو بنیادی غلطی ہوئی، وہ یہ تھی کہ فلسفیوں نے فطرت کو ایک جان دار صورت میں متشکل کیا اور انھوں نے فطرت کو خالق کائنات کا مرادف اور مترادف جانا۔ بلکہ انھوں نے نام لے لے کر یہ کہا کہ خدا فطرت ہے۔ فطرت اور خدا کو لازم و ملزوم قرار دے دینے کے بعد ایک اور بنیادی غلطی، جو یہاں پر وقوع پذیر ہوئی، وہ یہ تھی کہ وہ تو فطرت کی مادی تعبیر اور تشریح پیش کر رہے تھے۔ نعوذ باللہ، فطرت اور خدا کو لازم و ملزوم کر دینے کی وجہ سے خدا کی مادی تعبیر اس فلسفۂ افکار کی روشنی میں لازم آئی اور خدا کو ان فلسفیوں نے مادی تعبیر اور تشریح سے متعلق قرار دیا، لہٰذا اس فکر کے سرچشمے ہدایت اور حقائق کے ساتھ متعلق ہونے کے بجائے گم راہی کے ان راستوں پر گامزن ہوئے، جو انسانی تعبیر اور تشریحاتی رویوں کو فکری نظام سے اس قدر دور لے گئے کہ انسان مذہبی رویوں سے ہٹ کر سائنس کی قلم رو کا تنہا اور اجنبی مسافر بن کر رہ گیا۔ اس قلم رو میں انسانی زندگی اپنی حقیقت کی تلاش میں سرگرم کار رہی لیکن اس کی اتھاہ کو نہ پا سکی جو روح اور مادے کی باہمی یک جائی سے منظم اور مرتب ہوتی تھی۔ یکتائی کے امتزاجی آہنگ میں وجود پذیر نہ ہو سکنے کی وجہ سے زندگی کی صرف مادی توجیہ و تشریح نے انسان کے فکری نظام کو متاثر کیا۔ یہ محض کلیسا کے خلاف انسانی آزادی کی ایک جنگ تھی۔ اس جنگ نے کلیسا کو تو یقیناً بہت نقصان پہنچایا لیکن انسانی فکر کا دبستان یا نظام بھی اپنی اکائی کو قائم نہ رکھ سکا اور اپنی موت کا آپ شاخسانہ ثابت ہوا۔ ایسا اس لیے ہوا کہ انسان صرف مادے اور مادی عوامل کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس پر روحانیت کی جو پرچھائیاں اور روحانی رویے موجود ہیں، ان دونوں کے باہمی امتزاج و انسلاک سے اس کی صورت اپنے جملہ زاویہ ہائے نظر کو ساتھ لے کر اس کی تعبیر کرتی ہے۔ لیکن کلیسا دشمنی میں سائنس دانوں نے عقلیت پرستی اور فطرت پرستی کے جس رجحان کا آغاز کیا، اس نے انسانی زندگی میں جذبے کی کیفیات کو اس قدر شکست و ریخت کا شکار کیا کہ انسانی زندگی کے اندر جذبے اور وجدان کی کیفیات تقریباً ختم ہو کر رہ گئیں۔ انھوں نے زندگی کی ایسی مادی تعبیر اور تشریح کی کہ انسان ایک مشین بن کر رہ گیا اور انسان کی زندگی کے اندر دل اور دل کے معاملات بے پناہ متاثر ہوئے۔ انسان کے مشین بن جانے سے انسانی زندگی میں ممکن ہے کہ مادی اور معاشی عوامل سے تو کچھ تازگی اور چاشنی پیدا ہوئی ہو لیکن انسانی زندگی کی تسکین کے جملہ رویے اپنی اس بنیادی اکائی سے ہٹ گئے۔ ایسا ہونے کے باعث انسانی ذہن کا کیفیاتی نظام متاثر ہوا۔ انسان کی خوشی

اور غم کے سارے قرینے اور رویے مادی تعبیر سے ہم آہنگ ہو گئے۔ مادی رویوں کے غالب آ جانے کی وجہ سے انسان کا قلبی نظام اس حد تک متاثر ہوا کہ انسان کے ہاں خوشی اور غم کے پیمانے تبدیل ہو کر رہ گئے۔ اس ساری اکھاڑ پچھاڑ کے باعث انسان کے اندر ایسی تبدیلی آئی کہ اگر اس تبدیلی کا گہرائی میں جا کر مطالعہ کیا جائے تو اس کیفیت کو سمجھنے کے لیے تبدیلی سے پہلے اور بعد کے ادوار کا لامحالہ دو حصوں میں مطالعہ کرنا ہوگا۔

ہبوطِ آدمؑ سے لے کر اس دور یعنی تبدیلی سے پہلے تک انسانی زندگی، روح، جذبے اور وجدان کے زیرِ اثر سفر کر رہی تھی۔ اس کے بعد یعنی تبدیلی کے بعد کا، انسانی زندگی کا ڈھانچہ مادیت کی پرچھائیوں کے زیرِ اثر آ جانے کی وجہ سے یک لخت عقلیت کے ایسے خشک اور بے آب و گیاہ رویوں سے ہم کنار ہوا کہ وہاں نہ تو جذبے کی چاشنی تھی، نہ وجدان کا دائرۂ عمل تھا، نہ خواب تھے، نہ خیال کا طلسماتی نظام تھا۔ لہٰذا انسان کی زندگی سے خواب و خیال کو چھین لینا اس بات کا غماز تھا کہ انسان کی زندگی میں ایقان، یقین اور ایمان و عقائد کے جو رویے تھے، وہ انسانی زندگی سے خارج ہو گئے۔ ان رویوں کے اخراج کے ساتھ ہی انسانی زندگی پر مادیت کی اس درجے حکمرانی قائم ہوئی کہ انسان فطرت کی بھول بھلیوں میں گم ہو کر رہ گیا۔ اس کا جو فکری تناظر اس سے ماقبل تھا، وہ اس سے چھن گیا اور اس ماضی کے چھن جانے کی وجہ سے اس کا مستقبل کہیں اندھیروں میں کھو گیا اور لمحۂ موجود، ماضی اور مستقبل کے باہمی انسلاک سے وابستہ نہ رہ سکنے کی وجہ سے اس حد تک متاثر ہوا کہ اس کے قدم زمین پر سے اٹھ گئے اور وہ کہیں فضا میں معلق ہو کر رہ گیا۔

اس صورت کی وقوع پذیری کے سبب انسان کی فکری اور وجدانی کیفیات شکست کا شکار ہو گئیں۔ دل کو ذہن پر، جذبے پر فکر کو، محبت اور نفرت کے رویوں، یعنی عشق پر عقل کو فضیلت حاصل ہو گئی۔ اس فضیلت کے حاصل ہو جانے کا مطلب دراصل غیر فطری نظام کا در آنا تھا۔ غیر فطری نظام کی قلم رو میں آ جانے کی وجہ سے انسانی زندگی اس درجے متاثر ہوئی کہ اس کا بنیادی ڈھانچہ اپنے محور اور مرکز سے ہٹ گیا۔ اپنے محور سے انحراف نے انسانی زندگی کی جملہ کیفیات کو متاثر کیا۔ اس تاثر پذیری کے عمل میں انسانی زندگی دراصل اپنے محوری نقطے سے ہٹ گئی۔ اس انحراف سے ہبوطِ آدمؑ سے لے کر اس عہد کے انسان کا فکری اور تاریخی تناظر، شکست و ریخت سے ہم کنار ہوا۔ انسان کے تاریخی تناظر کے اپنے مرکز سے ہٹ جانے کے باعث، اس کے بنیادی فکری عوامل اپنے بنیادی رویے سے ہٹ گئے اور اس کی وجہ سے اس کا ماضی اس کے

پس منظر سے کہیں غائب ہو گیا۔ لہٰذا ماضی کے پوشیدہ اور مستور ہو جانے کی وجہ سے مستقبل کے تمام امکانات کہیں دب کر رہ گئے۔ انسان صرف لمحۂ موجود میں زندہ رہنے لگا، اس کا اپنے اجداد اور اولاد کے ساتھ رشتہ اور ناتا ختم ہو گیا۔ تاریخ کے کسی بھی دور میں، کسی زندہ انسان کا رشتہ اپنے اجداد اور اپنی اولاد یا آئندہ نسلوں سے منقطع ہو جائے تو وہ درندہ بن جاتا ہے، انسان نہیں رہتا۔

اس صورت حالات کے وقوع پذیر ہونے کے سبب سائنس کی نئی دریافتیں اور نئی دریافتوں کے تناظر میں وہ اس مقام تک پہنچ گئی، جس مقام کو ہم ایٹم بم کا دور کہتے ہیں۔ سو اب سارا عالم انسانیت ایک ایسے دھانے پر بیٹھا ہوا ہے، جس کا نہ ماضی ہے نہ مستقبل۔ کسی بھی لمحے، کسی چھوٹی سی غلطی کے باعث انسان کی ساری خوبصورتیاں آناً فاناً نیست و نابود ہو سکتی ہیں۔ وجہ صرف یہ ہے کہ جب تک سائنس پر یا انسانی افکار پر مذہب کی گرفت موجود ہے تو انسانی زندگی وجدان، ایقان اور جذبے کی خوش بو سے معطر رہے گی اور جب اس خوش بو پر عقلیت کا، فکر کا، فطرت کا اور مادے کا رنگ غالب آئے گا تو اس رنگ کے غلبے سے جذبے کی خوش بو متاثر ہو گی اور اس خوش بو کے متاثر ہونے کے سبب انسانی زندگی اپنی بنیادی اکائی سے اور اپنے روحانی تناظر سے منقطع ہو جائے گی۔ یہ انقطاع انسانی زندگی کے لیے کسی صورت مثبت قدروں کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہو گا، بلکہ یہ اس کے لیے ایک ایسی تباہی کا باعث بنے گا جو اپنے فکری نظام سے ہٹ جانے کی وجہ سے آتی ہے۔

(۱)

عقلیت پسندی نے ایک طرف سائنسی حقائق کو اہمیت دی اور دوسری طرف ان ٹھوس اور سائنسی حقائق کے ردعمل کے طور پر عقلیت پرستی کی تحریک نے کچھ ایسے رویوں کو جنم دیا، جنھوں نے روحانیت کے نام پر روح کی ایسی تعبیر اور تشریحات کیں کہ جن کا روح اور روحانیت سے قطعاً کوئی تعلق نہ تھا۔ ایسے فلسفی آئے جنھوں نے مابعد الطبیعیات کی ایسی تشریحات کیں، جن میں ماورائے کائنات کی ماورائی تصاویر دکھانے کے لیے مادے کو بنیاد قرار دیا گیا۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات کے اس عمل میں کہ جہاں مادے کی آلائش موجود نہیں ہوتی، وہاں مادے کو بنیادی عنصر قرار دے کر اس کی مابعد الطبیعیاتی تشریح اور تفہیم کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی مادی تشریحات کی بنا پر کچھ ایسی لامذہبی کیفیات اور ایک ایسی لاادریت کا آغاز ہوا کہ

جس کی وجہ سے انسانی زندگی، مادی رویوں کی ایسی انتہائی کیفیات سے مملو ہوئی، جس کا آغاز ہیوم (Hume) کے فلسفے سے ہو کر انسان کی مادی جدلیات، یعنی اس کے مختلف مراحل میں سے گزرتے ہوئے کارل مارکس (Carl Heinrich Marx) کے فلسفے پر منتج ہوا۔ یہ فلاسفہ کہ جن کا بانی مبانی ہیوم اور انتہائی نکتہ کارل مارکس تھا، وہ لوگ تھے، جن پر مذہب کسی نہ کسی صورت میں اثر انداز تھا، لیکن انھوں نے عقلیت پسندی کے دبستان کے زیر اثر، انسانی زندگی کی ایسی تشریحات پیش کرنے کی کوشش کی، جن کی وجہ سے مجموعی انسانی ڈھانچہ مذہبی نہ رہتے ہوئے مادی تعبیرات سے ہم کنار ہو گیا۔ ہیوم کے افکار کے حوالے سے قاضی قیصر الاسلام کی کتاب سے یہ اقتباس یقیناً صورت حال مزید واضح کرتا ہے:

> ہیوم کے نظریات مذہب میں بھی اس کی تشکیکیت کے رجحانات صاف نظر آتے ہیں۔ مطلق مادے، تصورِ روح، تصورِ جواہر اور سائنسی قوانین کی صحت اور اخلاقی قانون کے نظریے کو بحیثیت معروضی حقائق کے اس نے مسترد کر دیا۔ جس طرح سے اس نے اخلاقی معیارات کے ضمن میں اضافی وصف کو اساسی و بنیادی قرار دیا ہے، اسی طرح مذہب کے میدان میں بھی اس نے اضافیت کو اہمیت دی ہے۔ برکلے کے اس دعوے کو کہ روحیتی اشیا کے پس پشت ان کی ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت بھی موجود ہوا کرتی ہے، ہیوم اس کے اس خیال کو بھی مسترد کر دیتا ہے۔ اس نے مذہبی نظریات کے پس پشت تیقن کے ہر امکان سے بھی انکار کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس طرح کے اعتقادات کا معاملہ بھی زیادہ سے زیادہ محض امکانی نوعیت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ معجزاتی عمل سے بھی وہ انکار کرتا ہے۔ اس نے دنیائے وجود سے متعلق یہ موقف اختیار کیا کہ ہمارا یہ مادی عالم ابد الآباد سے موجود چلا آ رہا ہے اور اس کے وجود کے لیے کسی علت اولیٰ کی ضرورت پر اصرار کرنا ہرگز درست نہیں۔ ہاں مگر اس دنیا کے نظم و ضبط، خاکہ بندی اور منصوبہ بندی کو دیکھ کر صرف اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس کارخانہ عالم کا کوئی نہ کوئی معمار ایسا ضرور ہے، جو اسے متحرک بنائے ہوئے ہے اور اسے برقرار رکھے ہوئے ہے، تاہم اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ اس کارخانہ عالم میں موجود "فطری شر" کی ذمہ داری بھی اس معمار اول کے کاندھوں پر ڈالی جانی چاہیے اور اس طرح سے مسئلہ شر اس وقت تک ناقابل حل رہتا ہے، تاوقتیکہ کسی نہ کسی ایسے متناہی اور محدود خدا کے وجود کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ جو اس کائنات کا خالق ہے اور یہ خالق کائنات ایک ایسا خدا ہے، جسے اگر مکمل طور پر "خیر ہی خیر" تصور کر لیا جائے تو یہ ایک ایسی ہستی نظر آتا ہے، جو فطرت میں موجود شر کے عنصر کو ختم کر دینے پر قادر نہیں۔ بہ الفاظ دیگر ہیوم کے

نزدیک ایک ایسی مفروضہ الوہی ہستی ایک ہستی میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے، جو یا تو صرف "خیر" ہے یا پھر "قدرت کاملہ" ہے۔ غرض کہ ہیوم کی تجربیت اپنی انتہا کو ایک طرح کی "حسیت" کی شکل اختیار کر جاتی ہے۔ اس کے نزدیک تصورات لازمی طور پر وجدانی ارتسامات پر مبنی صورتیں ہیں۔ تصورات براہِ راست ارتسامات کی بے جان و بے حس نقول کے سوا کچھ بھی نہیں ؎۹

مابعد الطبیعیات کی مادی تشریحات کی بنا پر انسانی زندگی کی ایسی تصویر سامنے آئی، جو نہ مادی تھی نہ مابعد الطبیعیاتی۔ جس میں نہ روح کا اثر تھا، نہ جسم کا، یعنی مادے کا، جس پر روح غالب تھی نہ مادہ، لہٰذا یہ ایسی مادی تعبیر تھی، جس میں زندگی کے آثار اس کی مجموعی فکری اور معنوی حدود اور قیود کے مطابق نہیں تھے۔ ایک ایسی لایعنیت اور ایک ایسی فضول فکری بحث کا آغاز ہوا کہ جس میں متضاد اور متصادم رویے باہم آمیخت ہو گئے۔ جس کی وجہ سے سچ اور جھوٹ، رات اور دن، موسموں کے تغیر و تبدل کا امتیاز جاتا رہا کہ کہاں مابعد الطبیعیات اور کہاں طبیعیات، کہاں روح اور کہاں مادہ، جب ان مختلف، متضاد، متصادم اور متناقض صورتوں کو باہم ایک دوسرے کے مرادف قرار دے کر ان کی تشریح کرنے کی کوشش کی گئی تو انسانی زندگی ایک بے معنی کیفیت سے دوچار ہو گئی۔ لہٰذا جہاں فکر و فرہنگ کا یہ سلسلہ تھا، وہاں انسانی زندگی کے بنیادی سوال بھی لاینحل رہے، جن پر تھیلیز سے لے کر اب تک اظہارِ خیال کیا جاتا رہا ہے۔

انسانی زندگی کے مختلف ادوار میں فکر و فرہنگ کے مختلف مسائل زمانے کے بدلتے تناظر کے ساتھ اپنے اپنے ماحول اور اپنے ادوار کی کیفیات کے زیرِ اثر اہمیت اختیار کرتے رہے، ان کی اہمیت میں کمی یا بیشی واقع ہوتی رہی۔ کوئی سوال اپنے زمانے کا سب سے بڑا سوال تھا لیکن اگلے زمانے میں اس کی اہمیت اور افادیت کم ہو گئی اور وہ کسی ثانوی، کسی تیسرے، کسی چوتھے یا پانچویں درجے کا سوال بن کر رہ گیا۔ ایسا ہی تاریخ کے تصور کے ساتھ ہوا۔ مغرب کے علمی و فکری تناظر میں تاریخ کے رویے بدلتے رہے۔ کسی زمانے میں تاریخ کی اہمیت دو چند رہی اور کسی زمانے میں اس کا درجہ انتہائی سطحی ہو گیا لیکن چاہے تاریخ اور تصورِ تاریخ بنیادی اہمیت کے حامل مسائل رہے ہوں یا کسی نچلی اور آخری سطح کے، جیسا کہ ہم آگے چل کر مختلف فلسفیوں کے تصور ہائے تاریخ کے حوالے سے وضاحت بھی کریں گے کہ تہذیب کے تمام تر ارتقائی مراحل میں انسانی فکر، تاریخ اور تصورِ تاریخ کے اصل، بنیادی اور اساسی حوالے اور رویے کو سمجھنے سے قاصر رہی ہے۔

(۲)

کنفیوشیس چینی تہذیب کا وہ دانش ور ہے، جس کے افکار اور تعلیمات میں قدیم چینی

تہذیب سانس لیتی ہے۔ اس کی بنیادی تعلیم نظامِ اخلاق سے وابستہ ہے اور زندگی اور زندگی سے متعلق رویے اسی نظریے کے زیرِ اثر اپنی صورت گری کرتے ہیں۔ کنفیوشیس کے نظامِ اخلاق میں خدا، کائنات اور انسان، تینوں کے مابین اور تینوں کے حوالے سے، اظہارِ خیال ملتا ہے لیکن نہایت اختصار کے ساتھ ماہرین نے، یعنی کنفیوشیس کے ماہرین نے ان سوالوں کے جواب کے حوالے سے لکھا ہے کہ مجموعی طور پر ان اہم اور بنیادی سوالات پر اس نے تفصیل کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا لیکن جتنی گفتگو موجود ہے، اس کے مطابق کنفیوشیس کا تصورِ خدا، اسلامی تصورِ توحید کے بہت قریب ہے۔ بشیر احمد ڈار اپنی کتاب حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق میں کنفیوشیس اور اس کے فکر کے بارے میں گویا ہیں:

> اس میں کوئی شک نہیں کہ کون فیوشس کا نظامِ اخلاق بہت حد تک عملی اور کارآمد ہے اور اس میں انسانی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے ایک عمدہ لائحہ عمل موجود ہے لیکن ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کے بغیر کوئی اخلاقی نظام ایک پائیدار اور مستقل تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتا اور یہی دو بنیادی تصورات ہیں جو کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں غیر مبہم طور پر موجود نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ذہن میں خدا، حیات بعد الممات، کارخانہ قدرت میں ایک حکمت و نظام کے تصورات موجود ہیں لیکن اس نے کبھی ان کی پوری پوری وضاحت نہیں کی اور نہ اپنے نظامِ اخلاق کو ان کی بنیاد پر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بجائے اس نے آباؤ اجداد کی روحوں کی تعظیم پر زور دیا، جو کسی حالت میں بھی ان بنیادی تصورات کا بدل نہیں ہو سکتے۔ چین میں خود اس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس رسم کو اتنا اہم مانا گیا کہ اس نے ایک مشرکانہ عبادت کی شکل اختیار کر لی اور یہ روحیں دیوتاؤں کا روپ اختیار کر گئیں۔[۲۱]

کنفیوشیس نے خدا، کائنات اور انسان کے جواب میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان میں اسلامی تصورِ توحید کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں دو رویے سامنے آتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ کنفیوشیس یا تو کسی الہامی کتاب کا پیروکار ہے یا خود صاحبِ کتاب۔ اس کے بعض ناقدین نے اسے چینی تہذیب کا پیغمبر کہا ہے۔ تاہم کنفیوشیس کے بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا وہ پیغمبر تھا یا پیروکار۔ یہ بات نہایت تیقن کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ کم از کم اہلِ کتاب ضرور تھا۔ اس کی تعلیمات، افکار، فلسفۂ حکمت و دانش میں جو حکمت و دانش کے اسلامی رویے دکھائی دیتے ہیں، وہ کسی پیغمبر کی تعلیمات اور الہامی و آسمانی کتاب کا پیروکار ہونے کی وجہ سے ہی مرتب ہو سکتے ہیں ڈاکٹر نصیر احمد ناصر نے اپنی کتاب سرگذشت فلسفہ میں لکھا ہے کہ:

کنفیوشش سے منسوب تحریروں میں ایک طرف وہ ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے پر زور دیتا اور دوسری طرف وہ اپنے عہد میں مروجہ مشرکانہ مناسک و رسوم کی بجا آوری کی تلقین کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قرآن مجید کے علاوہ، جس کی حفاظت کی ذمے داری خود اللہ تعالیٰ سبحانہ وتعالیٰ نے لی ہوئی ہے (الحجر ۱۵: ۹)، دیگر جملہ سماوی کتب میں موضوعی، لفظی، معنوی تحریفات کردی گئی ہیں اور اس کلیے سے کنفیوشش کی تعلیمات بھی مستثنیٰ نہیں۔!!

کنفیوشیس نے انسانی زندگی کی بنیادی اکائی کو تسلیم کرنے کی کوشش کی۔ وہ انسانی زندگی کو بہت بامقصد اور بامعنی چیز سمجھتا ہے۔ اس کے عہد کے دیگر باطنی خیالات اور تصورات رکھنے والے گروہ کا خیال تھا کہ یہ زندگی بے معنی ہے اور انسان کو دنیاوی آلائشوں اور مادی رویوں سے ہٹ بچ کر جنگلوں میں پناہ لینی چاہیے اور وہاں خدا کو یاد کرنا چاہیے اور اس سے لو لگانی چاہیے۔ اس کے برعکس کنفیوشیس اس بات کا حامی تھا کہ آدمی کو اسی دنیا میں رہ کر اس دنیا کی نعمتوں اور سہولتوں سے استفادہ کرنا چاہیے۔ یہ زندگی بامعنی ہے، اس کی قدر کرتے ہوئے اس سے حظ اندوز ہونا چاہیے۔ وہ جنگلوں میں نکلنے، رہبانیت اختیار کرنے اور ریاضت و عبادت میں ہی زندگی گزارنے کو ہی زندگی نہیں سمجھتا تھا۔ لہٰذا اس کے تصورِ انسان اور انسانی زندگی کے نصب العین اور مقاصد پر بھی اسلامی طرزِ زندگی کا ایک پرتو دکھائی دیتا ہے۔

کنفیوشیس نے اپنے فلسفۂ اخلاق میں نظامِ کائنات کی توجیہ کی ہے۔ اس کے نزدیک ایک قوت اس نظامِ زندگی اور کائنات کو ایک خاص جہت میں، خاص رویے سے متحرک رکھے ہوئے ہے۔ اس کے نظامِ اخلاق میں جو مسائل زیرِ بحث آئے ہیں، ان میں تاریخ اور تہذیب کا کوئی بنیادی رویہ تو ہمیں دکھائی نہیں دیتا، لیکن اس کے نظامِ اخلاق میں تصورِ ریاست کو ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس نے بادشاہوں کے طرزِ حکومت کے ضمن میں بعض بہت بنیادی نوعیت کے اقوال مرتب کیے ہیں اور بادشاہوں کو زندگی گزارنے اور اصولِ حکمرانی اپنانے اور لوگوں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی تعلیم دی ہے۔ اس کے نزدیک ایک ظالم اور جابر حکمران بپھرے ہوئے شیر سے زیادہ خطرناک ہوتا ہے۔ یہ اس کا بہت مشہور و معروف قول ہے، جس کی روشنی میں ہم اس کے افکار کی نہج کو سمجھنے کے قابل ہو سکتے ہیں کہ وہ انسانوں پر کس نوعیت کے طرزِ حکمرانی کا خواہش مند ہے۔ کنفیوشیس یہ چاہتا ہے کہ حکمران ایسا ہو، جو انسانوں کی فلاح اور بہبود پر توجہ دے، ان کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آئے۔ ایسا وہ اس لیے چاہتا ہے کہ انسان کی

فطرت، خدا کی فطرت پر ہوتی ہے۔ یہ تصور دراصل قرآنی ہے کہ ہر بچہ فطرت اسلام اور فطرت سلیم پر پیدا ہوتا ہے۔ کنفیوشیس نے جب ہر انسان کی فطرت کو خدا کی فطرت کہا ہے تو گویا وہ انسانوں کے مابین درجہ بندی، دھڑے بندی، طبقاتی امتیازات کے حوالے مسترد کر دیتا ہے۔ وہ انسان کو بطور انسان ہی گفتگو کا موضوع بناتا ہے اور اس کی قدر و قیمت بھی اس کی انسانیت کے حوالے سے دیکھتا ہے۔ لہٰذا اگر تمام انسان فطرت خداوندی پر ہیں تو تمام انسان برابر ہیں اور فلاح و بہبود کے تصورات کے ساتھ تو حکمرانی کا جواز موجود ہے مگر دوسروں کو اپنے تابع رکھنے کا تصور دم توڑ جاتا ہے۔ لیکن کنفیوشیس انقلاب کا بھی قائل نہیں، بلکہ تدریجی ارتقا کے حق میں ہے۔

اس کے نظام سیاست کے بارے میں یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

> Confucius did not advocate revolution, but he challenged established principles of government based on feudal states parceled out like private properties among those wealthy or ruthless enough to exercise the power of life and death over those they ruled. The nobles and aristocratic families waged war, levied ruinous taxes, and oppressed their subjects with forced labour, Confucius disparaged warfare as a solution to any problem, urged that taxes be reduced, and pleaded for measures to mitigate the severity of punishment for even minor infractions of the law. He challenged the very foundations of authoritarian government by insisting on the right of all individuals to make basic decisions for themselves, and he did what he could to mitigate aristocracy;s monopoly on education by accepting the poorest students, provided they were intelligent hardworking and unpretentious.[12]

کنفیوشیس نے تصور ریاست کے ضمن میں حکمران اور حکمرانی کے حوالے سے جو افکار پیش کیے ہیں، وہ انسان اور انسانیت کے ارفع اور بلند مقام کا تعین کرتے ہیں۔ لہٰذا مجموعی طور پر اس کے افکار میں ایک رنگینی موجود ہے۔ کنفیوشیس نے جس طرح سے اس زندگی میں مادی سہولتوں سے استفادے کا ذکر کیا ہے اور اس دنیا میں رہتے ہوئے خدا کی عبادت و ریاضت کا جو تصور اجاگر کیا ہے، اس سے یہ اندازہ لگانا قطعاً مشکل نہیں ہے کہ وہ انسانی زندگی کی دونوں بنیادی اقدار یعنی روح اور مادے کو ساتھ لے کر چلنا چاہتا ہے یا اس کے افکار کی بنیاد میں زندگی کے یہ دونوں تخلیقی رویے باہم آمیخت ہو کر چلتے دکھائی دیتے ہیں۔ دراصل کنفیوشیس متوازن رویوں کا دانش ور ہے اور اس کے ہاں فکری بے اعتدالی دکھائی نہیں دیتی۔ نہ تو وہ صرف روح کو گہری سطح پر لے جا کر زندگی کی معنویت کا ادراک کرتا ہے اور نہ محض مادی حوالوں سے زندگی کو پرکھنے،

سمجھنے اور اسے دریافت کرنے کے عمل کو سامنے لاتا ہے، بلکہ وہ دونوں کی یک جائی سے ایک ایسی زندگی کی تعمیر کرنا چاہتا ہے، جو اپنے بنیادی اصولوں میں ارفع اور اعلا ہو۔ وہ ایسی زندگی کا قائل ہے، جو اس دنیا میں رہتے ہوئے خدا کی ریاضت اور عبادت کے ساتھ تمام مادی سہولیات سے اخذ و استفادے پر مبنی ہو، تاکہ وہ اپنی اس زندگی کو بامعنی بنا سکے اور اس نصب العین کی طرف رجوع کر سکے، جو فطرت نے اس کے لیے متعین کیا ہے۔

تاریخ اور تصور تاریخ کے ضمن میں کنفیوشیس کے نظریات و افکار کا کوئی براہِ راست پہلو، رویہ یا زاویہ نظر تو دکھائی نہیں دیتا مگر اس کے پیش کردہ نظام اخلاق کے تناظر میں ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہیں کہ اگر ہم اس کے تصور ریاست کے بنیادی خطوط کو جان لیں اور ان سے اس کے تصور تاریخ کی اہمیت کا احساس پائیں یا دریافت کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو مفکر ریاستی نظام کو انسانی قدروں کے اجالنے کے لیے تشکیل و ترتیب دینے کا خواہاں اور خواہش مند ہے تو یہ ممکن نہیں کہ وہ تاریخ اور تاریخی معاملات کی عملی صورتوں کی اس وجدانی حقیقت کا ادراک نہ رکھتا ہو۔ اس ادراک کے بغیر کسی مفکر کے لیے تصور حکمرانی کے اس قدر بے نظیر اصول مرتب کرنا قطعی ناممکن ہے۔

کنفیوشیس کے نظام اخلاق کے کمزور پہلوؤں کی طرف بشیر احمد ڈار نے چند اشارے دیے ہیں، جنھیں سمجھے بغیر کنفیوشیس کے تصور تاریخ کے واضح نہ ہونے کی توجیہ نہیں ہو سکتی:

کنفیوشس کے نظام اخلاق میں سب سے بڑی نمایاں کمزوری جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، یہ ہے کہ اس میں خدا، کائنات اور انسان کے متعلق کوئی غیر مبہم اور واضح تصور موجود نہیں۔ وہ خدا کے وجود سے منکر نہیں لیکن اس کا صحیح تصور اس کے کلام میں کہیں نہیں ملتا۔ جب تک یہ بنیادی تصور موجود نہ ہو، تب تک کسی نظام اخلاق کا کامیابی سے چلنا ممکن نہیں، محض بیرونی عوامل سے لوگوں پر اخلاقی قوانین عائد کرنے سے کوئی اصلاح پائیدار نہیں ہو سکتی، جب تک یہ قوانین انسانی ضمیر کی گہرائیوں میں نہ اتریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کہیں کہیں خدا کی رضا اور خدا کے مقاصد کا ذکر اس کے ہاں ملتا ہے لیکن وہ اتنا غیر واضح اور بے ربط سا ہے، جس سے اس کی افادیت پر بڑی زد پڑتی ہے۔ ایک دفعہ وہ چوروں کے گروہ میں گھر گیا، لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گیا۔ اس کے شاگرد اس کے لیے بہت متفکر تھے۔ ان کے جواب میں اس نے کہا: ''کیا میں حقیقت ازلی کا مظہر نہیں، اگر خدا چاہتا کہ حقیقت اس دنیا سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو جاتی تو اس نے مجھے اس کا مظہر کیوں بنایا؟ یہ لوگ میرا کیا بگاڑ سکتے ہیں؟'' اس ایک مختصر فقرے میں خدا تعالیٰ کی ربوبیت اور اپنے پیغمبر ہونے کی طرف ایک مبہم سا اشارہ موجود ہے لیکن کہیں بھی ان کی

تفصیلات ہمیں نہیں ملتیں۔ اسی طرح ایک جگہ اس کا یہ فقرہ کہ وہ شخص جس نے خدا کی ناراضگی مول لی ہو، اس کے لیے دنیا میں کوئی جائے پناہ نہیں۔ یعنی خدا کی رضا ہی ایک بلند ترین انسانی نصب العین ہے، اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کنفیوشس کے ذہن میں خدا اور انسان کے متعلق ایک ایسا نظریہ موجود تھا، جو بعد میں اسلام نے پیش کیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام نے اپنے اخلاقی نظام کی تمام تر بنیاد خدا کی وحدانیت پر رکھی اور کون فیوشس نے اس طرح کے سوالات کی طرف بالکل کوئی توجہ نہ دی اور اگر کسی نے اس کے متعلق سوالات کیے بھی تو بالکل غیر واضح جوابات دے کر اس کو ٹال دیا۔[۱۳]

(۳)

عجمی تہذیب میں بھی یونانی، رومی اور مغربی تہذیب کی طرح تاریخ اور تصورِ تاریخ کبھی درست صورت میں موجود نہیں رہے، البتہ زرتشتی افکار میں نیکی اور بدی کے تصورات کے حوالے سے انسانی زندگی کو سمجھنے کی جو کوشش و کاوش ہوئی، اس کے پس منظر میں جہاں زندگی کے دوسرے رویے بھی موجود رہے، وہاں ہم اس تصور کی روشنی میں عجمی تہذیب میں زرتشتی تعلیمات کے زیرِ اثر رواج پانے والے تصورِ تاریخ کے کچھ رویوں کی بھی شناخت کر سکتے ہیں۔ زرتشت نے انسانی زندگی کے بنیادی فکری اور تہذیبی ڈھانچے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ بلکہ اس نے تو خدا کو بھی دو حصوں میں بانٹ کر دیکھنے کی کوشش کی۔ یزداں، نیکی کا خدا اور اہرمن، بدی کا خدا۔ زرتشت کے مذہب کی بنیاد، نیکی اور بدی کے تصورات سے وجود پذیر ہوتی ہے بشیر احمد ڈار حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق میں اس سلسلے میں کہتے ہیں:

زرتشت کے دین کے متعلق دو عظیم الشان غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ ایک آتش پرستی اور دوسری عقیدۂ ثنویت۔ ان غلطیوں کے کچھ نہ کچھ وجوہ ضرور تھے لیکن یہ سارا معاملہ کم علمی اور خود مجوسیوں میں بعد کی الحاقی چیزوں سے پیدا ہوا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، زرتشت نے خدائے واحد کی معبودیت کا اعلان کیا۔ اہورا کا لفظ زمانۂ قدیم سے آریاؤں میں خدا کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ رگ ویدوں میں اس کے لیے لفظ اشورہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مزدا کا لفظ بھی مستعمل تھا، جس کی موجودہ شکل فارسی میں ایزد آج بھی مروج ہے۔ زرتشت نے ان دونوں لفظوں کو ملا کر واحد خدا کے لیے نام تجویز کیا۔ اہورا مزدا کے معنی ہوئے حکیم و دانا، خالق و رب کائنات۔ اہورا مزدا کا اطلاق بعض وقت کائنات کی قوتوں کے لیے بھی ہوتا ہے، لیکن یہاں وحدت وجودی

تصور سے کوئی مشابہت نہیں۔[۱۴]

خدا کو دو حصوں میں منقسم کر کے دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کائنات میں انسانی زندگی کے ساتھ موجود شر کی قوتوں کو خیر کے دائرۂ کار میں رکھ کر سمجھنے سے قاصر ہے۔ یعنی روح کے ساتھ مادے کی جو معنویت موجود ہے، اس کو وہ سمجھ نہیں سکا اور اس کو سمجھ نہ سکنے کی بنا پر وہ اس فکری انتشار کا شکار رہا کہ کیا مادہ یا شر ازلی قوتیں ہیں یا نہیں۔ دراصل فلسفیوں کے ہاں ہمیشہ سے یہ مسئلہ لاینحل رہا ہے کہ مادہ ازلی ہے یا حادث۔ مختلف فلسفیوں نے اس مسئلے کو سمجھنے کی کوششیں کیں۔ روح کو خدا کی صفت کہا گیا ہے۔ وہ مادے کو متعین نہیں کر پائے کہ اس تخلیق کائنات کے بنیادی دائرے میں مادے کی اہمیت کیا ہے اور مادہ کہاں سے آیا ہے لہٰذا مادے اور روح کے بجائے زرتشت نے خیر یا شر، نیکی یا بدی کی اصطلاحات میں گفتگو کی۔ اصطلاح میں تبدیل ہونے سے بنیادی موضوع تبدیل نہیں ہوتا سو روح اور مادہ ہی اساسی مسائل تھے کہ ان کا کائنات اور تخلیق کائنات میں کیا کردار ہے۔ بشیر احمد ڈار کے خیال میں زندگی اور روح کے بارے میں زرتشت کے نظریات کچھ یوں منتقل ہوتے ہیں:

> زرتشتی نظام میں ہر انسان تین چیزوں سے مرکب ہے، جسم، زندگی اور روح۔ روح چوں کہ مادی اور ناسیاتی حصوں کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی، اس لیے وہ ابدی اور لافانی ہے۔ وہ پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہو جاتی ہے اور موت کے بعد جدا ہو جاتی ہے۔ تن اور روح کا تعلق گھوڑے اور گھوڑے سوار کا سا ہے۔ رہبانی نظام اخلاق کے برعکس زرتشت نے جسمانی صحت اور طہارت کی مناسب اہمیت کا اقرار کیا۔ چنانچہ بدنی طہارت زرتشتیوں کے ہاں آج تک مذہبی اعمال میں شامل ہے۔ اسی مقصد کے تحت روزے رکھنے کی ممانعت کی گئی، کیوں کہ اس سے جسمانی صحت کو نقصان پہنچتا ہے اور روزہ رکھ کر انسان نیکی اور بھلائی کے کام نہیں کر سکتا۔[۱۵]

زرتشت جب روح اور مادے کی یک جائی اور ہم آہنگی کو سمجھنے سے قاصر رہا تو اس نے پورے نظام کو ہی دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خدا کو بھی دو حصوں میں بانٹ کر خیر اور شر کی بنیادی قوتوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ تاہم یہ بات اپنی جگہ اہم ہے کہ زرتشتی تعلیمات میں توحید کا تصور بھی متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جب زرتشت نے خدائے وحدہٗ لاشریک کی یکتائی کا تصور پیش کیا تو یہ بڑے حوصلے اور جرأت کی بات تھی، کیونکہ اس کے اردگرد تو سیکڑوں خدا موجود تھے، جن کی پرستش ہو رہی تھی۔ مظاہرِ فطرت سے لے کر

زمینی رویوں تک سیکڑوں ایسی چیزیں موجود تھیں کہ جنھیں خدائی درجہ دے دیا گیا تھا اور عجمی تہذیب کے لوگ ان کی عبادت وریاضت میں منہمک تھے۔ ایسے ماحول میں زرتشت نے خدا کی وحدانیت کا تصور پیش کیا اور مشرکانہ اقدار سے لوگوں کو روکا اور ان کی توجہ خدائے واحد کی طرف منعطف کی۔ زرتشت نے آگ کو انسانی زندگی میں تخلیق کی بنیادی قدر قرار دیا۔ اس کے افکار میں آگ خدائی صفات کی مظہر ہے، یہ آلائشوں، آلودگیوں کو زائل کرتی ہے اور انھیں پوتر کر کے سامنے لاتی ہے۔ لہٰذا زرتشت کی تعلیمات میں آگ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے خیال میں آگ خدا کا وہ نور ہے، جس سے کائنات میں اجالا موجود ہے، جو چیزوں میں تہذیب پیدا کر کے انھیں خوبصورت بناتی ہے، سو آگ زرتشتی نظریات میں تخلیقی اکائی کا درجہ رکھتی ہے۔

زرتشت کے ہاں زندگی کے سارے معاملات اور رویے اس کے تصورِ خیر اور شر یا تصورِ نیکی اور بدی سے متشکل ہوتے ہیں۔ چوں کہ اس نے ابتدا ہی سے ہر چیز کو دو حصوں میں بانٹ کر دیکھنے کی کوشش کی لہٰذا تاریخ کا تصور، جو اس سے قبل مجوسیوں میں واضح اور معین صورت میں موجود نہیں تھا، اس کے ہاں بھی واضح شکل اختیار نہ کر سکا۔ یہاں تصورِ تاریخ کے ساتھ بھی یہ المیہ ہوا کہ زرتشتی تعلیمات کے زیرِ اثر دو حصوں میں بٹ گیا۔ اس تقسیم اور تقسیم در تقسیم کے عمل میں وقت کے تصور کی بنیادی قدر بھی کہیں کھو گئی لہٰذا تاریخ اور تصورِ تاریخ اسلام کے آنے تک جب کہ عجمی تہذیب، اسلام کی روشنی سے مستنیر ہوئی، تب تک مجوسیوں کے ہاں، چاہے مانی تعلیمات ہوں، چاہے زرتشتی تعلیمات اور چاہے دیگر فکری مظاہر، ان کے ہاں دیگر فکری اور علمی تصورات کی طرح کسی خاص صورت میں نمو پذیر ہوتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔

(۴)

ہندو تہذیب دنیا کی دوسری تہذیبوں کے ساتھ مکالمے پر بہت کم رضامند ہو سکی ہے۔ جہاں کہیں اسے کسی دوسری تہذیب سے مکالمے کی ضرورت پیش آئی، اس نے بالمقابل تہذیب کو اپنے اندر ضم کر لیا۔ اسلام کے سوا کوئی مذہب یا تہذیب یا حاکم یا فاتح، اس سرزمین پر وارد ہوا تو عام طور پر وہ اس تہذیب کے رنگ اور آہنگ میں ڈھل گیا۔ ہندو مذہب میں ایسی قوت اور کشش تھی کہ اس نے دنیا کے اکثر و بیشتر مذاہب کو اپنے اندر سمو لیا۔ باہر سے آنے والے فاتحین اپنے نظامِ فکر و عمل کو جاری نہ رکھ سکے اور بتدریج اسی کلچر میں ڈھلتے گئے، جو ہندو مت نے ترتیب دے رکھا تھا۔

ہندو مذہب کے حامل لوگ بیسویں صدی سے قبل بہت ہی کم یا شاید بالکل ہی اپنی جغرافیائی حدود سے باہر نہیں نکلے۔ سمندر پار کا سفر ان کے مذہب کے بنیادی مزاج کے خلاف ہے۔ حرکت اور ارتقا، ہندو مذہب و تہذیب کا کبھی بھی بنیادی مسئلہ نہیں رہا۔ ان کے ہاں سکونی رویے کی جو کیفیات ہمیشہ سے موجود رہی ہیں، وہ جدید تعلیم کے آنے اور تہذیبوں کے ایک خاص نقطۂ اتصال پر متحارب، متصادم یا باہم مکالمہ کرنے کی صورت تک آنے یا درپیش مسائل پر اپنے فکرو آہنگ کا اظہار کرنے تک یہ تہذیب اپنے اندر گم رہی۔ لہٰذا اس کا مجموعی تصوراتی ڈھانچہ بالکل شخصی اور ذاتی نوعیت کا رہا۔ ہندو مذہب کے اندر کشش اور جذب کی کیفیات موجود ہونے کے باوجود اس میں آفاقی اور ہمہ گیر اقدار موجود نہیں ہیں۔ اس میں خدا کا تصور بھی شخصی اور ذاتی نوعیت کا ہے۔ وہ خدا کو انسانی روپ میں دیکھتے ہیں۔ ان کے ہاں رب الارباب کا جو تصور موجود ہے، وہ انسانی شکل وشباہت کا ہے۔ ورنہ ان کے ہاں تو مظاہر فطرت، عالم حیوانات اور حشرات الارض تک میں خدائی مظہر موجود ہے۔ گائے، سانپ، سورج، درخت، مچھلی وغیرہ ان کے تصور خدا کی ٹھوس حقیقتیں ہیں۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق اپنی کتاب ہندو صنمیات میں کہتے ہیں:

> تناسخ ارواح کا عقیدہ جن مراحل سے گزر کر آگے بڑھا ہے، ان مراحل میں یہ یقین ہر سطح پر شامل رہا ہے کہ روحیں ایک زندگی سے دوسری زندگی تک پہنچنے کے لیے کئی راستوں سے گزرتی ہیں۔ روحوں کے یہ راستے یا تو ابدیت تک طویل ہوتے ہیں یا نا قابل فہم، دورانیوں پر محیط ہوتے ہیں۔ اس خیال نے زندگی کی تمام صورتوں کو ایک ہی نظام کے ساتھ منسلک کر دیا تھا، خود دیوتا بھی مر جاتے تھے اور ان کی جگہ دوسرے دیوتا آ جاتے تھے۔ جونہی ایک اندر امر گیا، اس کی جگہ دوسرا اندرا آ گیا۔ مرجانے والوں کی روحوں کو، جلدی یا دیر کے ساتھ دوسرے مقامات کی طرف بہ ہر طور جانا ہوتا تھا۔ حیوانات، کیڑے کوڑے بلکہ پودے بھی اسی قانون کے تحت تھے۔ بعض مفکرین کی نازک خیالی تو یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ انھوں نے پانی، گرد و غبار اور ہوا کے بارے میں بھی یہ کہہ دیا کہ ان کے اندر نہایت باریک جان دار ہیں اور ان جان داروں میں روحیں ہیں۔ لہٰذا اصلیت تخلیق کے اعتبار سے ان میں اور انسانوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ ان کی اور انسانوں کی روحیں ایک ہیں اور یہ ساری دنیا روحوں کی بے شمار تبدیلیوں میں سے گزر رہی ہے۔[۲۹]

ہندو مت میں تین رویے یا بنیادی زاویے موجود ہیں۔ پہلا زاویہ ان کے ہاں یہ ہے کہ جو ویدوں کی تعلیمات سے ماخوذ ہے، یعنی ویدی تعلیمات۔ یہ زاویہ یوں ہے کہ انسان کو قربانی دینی چاہیے، نیک کام کرنے چاہییں، سرائیں بنوانی چاہییں، کنویں کھدوانے چاہییں وغیرہ۔ دوسرا

تصور جو اپنشدوں کی تعلیمات کے زیر اثر سامنے آیا ہے، اس کے مطابق عمل پر علم کو ترجیح دی گئی ہے۔ لہٰذا فکر و فلسفے کے مسائل، تخلیق کائنات کے مختلف رویے، خدا، انسان، کائنات، تصورِ وقت، تصورِ مکان، تصورِ حسن و عشق اور اس نوعیت کے بنیادی مسائل کا اپنشدوں کے زمانے میں ظہور ہوا۔ اپنشد، ویدوں کی تفسیریں ہیں۔ ان تفسیروں میں ایسے فلسفیانہ مواعظ ہندومت میں داخل ہوئے کہ جن میں علم کو عمل پر فوقیت دی گئی۔ تیسری صورت کا درجہ بھگوت سے اخذ شدہ معاملات اور مسائل تک محدود ہے۔ ہندی افکار و نظریات میں علم اور عمل دونوں پر جذبات کو ترجیح دی گئی ہے۔ جذبات کے ذریعے انسانی زندگی کے مختلف معاملات اور مسائل کا تعین کرنے میں یا اس کی معنویت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق مزید کہتے ہیں:

> ہندو معاشرے میں تصوف اور ترک علائق کے مسلک کو بے پناہ مقبولیت حاصل ہونے لگی تو زمین کی مٹی اور مادیت کی آلائش سے چمٹی ہوئی برہمنیت کے لیے بھی یہ ناممکن ہوگیا کہ اس کی جانب سے آنکھیں بند کرلے۔ چنانچہ آریاؤں کے سماجی نظام میں دنیا تیاگ دینے والے لوگوں اور در بدر پھرنے والے سادھوؤں کے لیے بھی جگہ نکالنی پڑی۔ اس کے لیے انھوں نے زندگی کے چار مدارج کا اصول وضع کرلیا اور اسے دھرم سوتر کے نام سے پہلی دفعہ دنیا میں پیش کردیا۔ بعض ابتدائی زمانے کے صوفیوں کی تعلیمات، مباحثات اور اقوال کو جمع کرکے انھیں براہمنا کے ساتھ بطور ضمیمہ لگا دیا گیا اور ان کا نام اپنشد رکھ دیا گیا۔ مزید وقفے کے بعد تصوف کی عملی تربیت کے لیے کچھ جسمانی ورزشیں تجویز کی گئیں اور ان کا نام "یوگا" (ملاپ) رکھا گیا۔ چند صوفیانہ نوعیت کی نظمیں بھی اپنشدوں میں شامل کرلی گئیں اور اس طرح یوگا ایک الگ فکری نظام کے طور پر تشکیل پا گیا۔ قدامت پرست کٹر ہندو نظام نے اسے بھی اپنا ایک جزو مان لیا۔ اس طرح ہندو مت نے گویا ایک نئی سمت اختیار کرلی تھی اور یہ ...... بدھ مت اور جین مت کی سمت تھی۔ [۱۲]

ہندووانہ تصورات میں جو شخصی اور ذاتی رویے ملتے ہیں، انھوں نے ان کے پورے نظام فکر و عمل کو متاثر کیا ہے۔ ان کے کسی بھی تصور کو لیں، تو اس کی معنویت، شخصی رویے سے معنوی اور فکری حوالوں کا اکتساب کرتی ہے۔ جیسے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کے، یعنی ہندوؤں کے ہاں، حرکت کی معنویت واضح نہیں ہے۔ ہندو معاشرہ نہایت ٹھہرا ہوا اور پرسکون ہے۔ اس کے اندر حرکت اور ارتقا کے مظاہر موجود نہیں ہیں۔ اس کے تمام تصورات سکونی ڈھانچے سے ماخوذ ہیں۔ ان کا تصورِ وقت دوری ہے، ایک چکر میں چل رہا ہے۔ جو معاشرہ سفر آشنا نہ ہو، یا جس تہذیب اور مذہب میں سفر وسیلۂ ظفر نہ رہا ہو، یا وہ سمندر پار کرنا یا اپنے مخصوص جغرافیے سے باہر

لکتا پاپ سمجھتے ہوں، وہاں حرکت، سفر، ارتقا اور اس نوعیت کے وہ تمام معاملات، جن سے اس پر سکون اور ٹھہری ہوئی زندگی میں ہلچل پیدا ہو جائے، وہ بے معنی ہو تو وہاں تمام رویے ایک دائرے میں گردش کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا ہندووانہ تصورِ وقت کو ایک رہٹ سے تشبیہ دی جاتی رہی ہے۔ ان کا وقت ایک دائرے کے اندر چکر لگا رہا ہے۔ جہاں دوری یا دائروی تصورِ زمان موجود ہو، وہاں زندگی ایک دائرے میں سمٹ آتی ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں پیدائش، موت اور دوسرے رویوں کے بارے میں بھی یہی تصور موجود ہے۔

مثلاً مختلف تہذیبوں اور مذاہب میں مرنے کے بعد اگلی زندگی کا ایک تصور پایا جاتا ہے۔ ہندومت میں یہی تصورِ تاریخ کی شکل میں موجود ہے۔ ان کے خیال میں ایک روح جب دنیا میں آتی ہے، تو اس زندگی کے اعمال کی روشنی میں اسے ایک اور جنم درپیش ہوتا ہے۔ یعنی جزا و سزا کا تعلق اس کے اگلے جنم سے ہے، جو اسی دنیائے آب و گل میں وقوع پذیر ہوگا۔ یعنی اگر اعمال اچھے نہیں ہیں تو وہ دنیا کی نظر میں ناپسندیدہ وجود کی شکل میں رونما ہوگا اور اگر اعمال اچھے ہیں تو دنیا کی نظروں میں پسندیدہ روپ میں ظاہر ہو کر صلہ پائے گا اور یہ سلسلہ ہر جنم کے اعمال کی جزا کے طور پر اگلے جنم در جنم کے نہ ختم ہونے والے سلسلوں میں جاری و ساری رہے گا۔

تصورِ تاریخ کو لیں تو ہندو تہذیب میں وہ بھی ایک انتہائی محدود جغرافیائی دائرے میں بند رہتے ہوئے، انتہائی بے معنی رویوں پر مشتمل ہے۔ جس تہذیب کا تصورِ زمان و مکاں صحیح نہ ہو، جس تہذیب میں حرکت و عمل کے رویے موجود نہ ہوں، جہاں زندگی کے اندر بتدریج ارتقا موجود نہ ہو، جہاں زندگی سفر آشنا نہ ہو، وہاں تصورِ تاریخ اپنے اصل تصورِ حقیقت کے بنیادی معنی اور مفہوم میں سامنے نہیں آتا۔ لہٰذا ہندومت تہذیب کا جو تصورِ تاریخ متشکل ہوتا ہے، وہ اپنے تصورِ زمان و مکاں کی روشنی میں اسی دائروی سلسلے میں مربوط ہے۔ اس ارتباط و انسلاک کی وجہ سے، اس کے اندر ہمہ گیری اور آفاقیت کے رویے پیدا نہیں ہو سکتے یا نہیں ہوئے۔ ان تصورات اور رویوں کے متشکل نہ ہونے کے سبب تاریخ اپنے کلی اور اساسی و بنیادی رویوں میں متشکل نہیں ہوئی۔

ہندومت کے ہاں رب الارباب مختلف دیوتاؤں کی صورت میں اترتا ہے۔ مثلاً ان کے تین بنیادی دیوتا (۱) برہما (۲) وشنو اور (۳) اندر ہیں۔ ان تین کو بھی مزید اوتاروں کی شکل میں منقسم کیا گیا ہے۔ ہندوؤں کے ہاں بنیادی اوتار دس ہیں اور وہ مختلف حیوانی صورتوں میں متشکل ہوتے ہیں۔ یعنی عجیب و غریب صورت، اس تہذیب میں موجود ہے، جس کے باعث زندگی کی

وہ بنیادی قدر ہی وجود پذیر نہیں ہوئی، جو انسانی زندگی اور اس سے متعلق رویوں کو ارتقائی صورت میں پیش کر سکے۔

ہندومت میں روح کی تہذیب کے لیے جو طریقے موجود ہیں، وہ بھی عجیب و غریب نوعیت کے ہیں۔ مثلاً یوگا اور یوگا سے متعلق دیگر طریقے اس قدر انوکھے ہیں کہ ان سے انسانی طبائع لگا نہیں کھاتیں۔ روح کی تہذیب اور اسے منزہ کرنے کے لیے جسم پر ظلم کرنے یا ناپاک رکھنے اور اس کے ساتھ کسی بھی نوع کا برا سلوک کرنے کے طریقے یقیناً انسان کے اجتماعی مزاج سے کسی طور بھی ہم آہنگ نہیں ہیں۔ ان طریقوں سے روح میں قطعاً کوئی ارتقاع نہیں ہوتا۔

تخلیق کا تصور ہو، وقت کا تصور ہو، تاریخ کا تصور ہو یا زندگی کا کوئی بھی زاویہ ہو، ہندومت اپنے بنیادی اور اساسی، دائروی اور دوری تصور کے باعث زندگی کی خوبصورتیوں اور رنگینیوں سے محروم رہتا ہے کہ جو حرکت اور سفر کو اپنانے اور اسے زندگی کی بنیادی قدر قرار دینے سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہندومت کی انھیں جہتوں میں فکری اور عملی سفر آشنائی کی بنا پر یہ تہذیب اپنے ایک ایسے دائرے میں سمٹ کر رہ جاتی ہے کہ جہاں تاریخ اور اس کا بنیادی اور حقیقی تصور اجاگر نہیں ہو پاتا۔

جغرافیہ، تاریخ کے زیر اثر ہو تو تاریخ کے تصور کو اپنے آفاقی دائرے میں سفر آشنا رہنے، اپنی حقیقی قدروں کا تعین کرنے اور تفکر کرنے میں آسانی رہتی ہے لیکن جہاں جغرافیہ، تاریخ پر غالب آ جائے، وہاں تاریخ اپنی معنویت کھو دیتی ہے۔ ہندومت کی تہذیب ایک مخصوص اور محدود دائرے میں گردش کناں رہتی ہے اور باہر نکلنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس گردش سے باہر نکلنا پاپ خیال کیا جاتا ہے، سو جو تہذیب ایک مخصوص جغرافیے کی حامل ہو اور فکری و عملی سطح پر اسی کی قائل ہو تو اس کا تصورِ تاریخ کبھی بھی حقیقت آشنا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس قدر پر کہ تاریخ اور جغرافیہ انسانی زندگی کے لیے لازم و ملزوم ہوتے ہیں، یقین رکھتے ہوئے یہ مدنظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ تاریخ وہ روحانی عمل ہے کہ جسے بہر حال جغرافیائی یعنی مادی رویوں پر غالب ہونا چاہیے۔ جہاں مادہ، روح پر غالب آ جائے، وہاں زندگی آفاقیت اور ہمہ گیریت کے بجائے، محدودیت سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ سو ہندومت ایک مخصوص دائرے میں رہتے ہوئے، چوں کہ باہر نکلنا پاپ سمجھتا ہے، لہٰذا ایک مخصوص جغرافیائی حد بندی کا شکار ہے۔ اس تحدید کے باعث یہ تہذیب، تاریخ کے اس آفاقی تصور حقیقت کو پانے سے قاصر رہی ہے اور آئندہ بھی رہے گی، جب تک کہ اس کا جغرافیائی ماحول موجود ہے اور یہ اسے توڑ کر باہر نہیں نکلتی۔

(۵)

عمانوئیل کانٹ (Immanuel Kant) کے تصورات میں بنیادی حوالہ تصور ریاست کا ہے اور اس کا تصور تاریخ، اس کے تصور ریاست سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ کانٹ نے افلاطون کے تصور ریاست کے برعکس ایک نیا تصور ریاست پیش کیا۔ اس نے افلاطون کے اس تصور سے بھی اختلاف کیا ہے کہ ریاست کا سربراہ کسی فلسفی کو ہونا چاہیے۔ اس کے نزدیک فلسفے کا بنیادی مقصد استدلال واستناد کے ذریعے حکمت اور دانائی کے سوالات کی تلاش ہے اور حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش اور کاوش ہے کہ جس کے ذریعے انسان مادی عوامل سے بلند ہو کر روحانی دنیا میں قدم رکھ سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک فلسفی کو زیادہ سے زیادہ ایک ریاست میں اقتدار ریاست کے مشیر کے طور پر کام کرنا چاہیے اور اس مشاورت کے بدلے اسے مالی فوائد کے بجائے اپنے روحانی ارتفاع پر نظر رکھنی چاہیے۔ سربراہ مملکت کی مشاورت کے ضمن میں اسے بہتر اور اچھے معاملات میں اس کا معاون و مددگار رہنا چاہیے، تاکہ بنی نوع انسان کے لیے آسانیاں فراہم کی جا سکیں، اس سلسلے میں قاضی قیصر الاسلام کا موقف یہ ہے کہ:

> کانٹ نے افلاطون کے اس دعویٰ کو بھی مسترد کر دیا کہ ایک ''عمدہ ریاست'' کا قیام اس وقت تک ممکن ہی نہیں، جب تک کہ اس ریاست کا سربراہ کوئی فلسفی نہ ہو، یا پھر اس ریاست کے سربراہ کو فلسفی ہونا چاہیے وغیرہ۔ اس کے بجائے کانٹ نے یہ تجویز کیا کہ فلسفیوں کو کرسی اقتدار کے حصول کی کوشش سے باز رہنا چاہیے اور صرف سربراہ مملکت کے مشیر کار کی حیثیت سے ہی ریاستی کاروبار میں ملوث ہوئے بغیر، ایک غیر جانب دار نگران کار کے طور پر اپنے مفید مشوروں سے سربراہ مملکت کو مستفیض کرتے رہنا چاہیے، کیوں کہ ریاستی امور میں ملوث ہوئے بغیر ہی یہ مشیران ریاست، ریاست کی سیاسی حالت کا صحیح اندازہ اور تجزیہ کر سکتے ہیں اور وہ اس لیے کہ ہوس اقتدار بسا اوقات افراد کی نیتوں میں فتور کا باعث بن کر حالات کو بگاڑ سکتی ہے اور اس کی سیاسی روشن ضمیری و بصیرت حرف ملامت اس کے کردار کو داغ دار بنا سکتی ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ کانٹ کے نزدیک ایک حقیقی فلسفہ، مدرسی مفہوم میں ایک فکری نظام نہیں ہے بلکہ اس کے قول کے مطابق فلسفے کا اپنا ایک دنیاوی مفہوم ہے، یعنی فلسفہ عقل و استدلال کے مطلق مقاصد پر ایک ایسا نظام تفلسف ہے، جس کے ذریعہ انسان مطلق مقاصد و غایات کا انتخاب عمل میں لاتا ہے۔ [۱۸]

کانٹ نے مذکورہ تصور ریاست کے ساتھ ساتھ تصور تاریخ کے معاملات پر بھی اظہار

خیال کیا ہے۔ چوں کہ اس نے تصور ریاست کی تدوین میں روحانی رویوں کی برتری کو بنیادی اہمیت دی ہے اور مالی منفعت یا مالی مفادات کی بحث بھی چھیڑی ہے۔ کانٹ کے تصور روح کے حوالے سے امین احسن اصلاحی کا موقف اہم ہے:

عظیم فلسفی کانٹ (Immanuel Kant) (۱۷۲۴ء۔۱۸۰۴ء) کا کہنا ہے کہ تمام نیکیوں اور اچھائیوں کا سرچشمہ روح ہے اور یہی اخلاقی زندگی کی بنیاد ہے۔ چوں کہ اس زندگی میں انسان کے لیے اخلاقی قوانین کی مکمل پاس داری ممکن نہیں ہوتی اور وہ کسی نہ کسی مرحلہ میں بھٹک جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد روح باقی رہے تاکہ اس کی خامیاں دور ہوسکیں اور وہ تکمیل کے آخری مراحل طے کرکے اخلاقی قوانین کے مکمل طور پر تابع ہوجائے۔[۹۱]

وہ مادی یا معاشی ضرورتوں اور منفعتوں یا فوائد کے برعکس روحانی ارتقاع کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ اس کے تصور تاریخ میں بھی روحانی رویے کارفرما ہیں۔ اس کے تصور تاریخ میں بشریاتی علم کے رویے بھی باہم آمیخت ہوتے ہیں، وہ فرد کی انفرادی زندگی سے قوم یا معاشرے کی اجتماعی زندگی کا سراغ پاتا ہے۔ وہ فرد سے اجتماع کی طرف یا فرد سے معاشرے کی طرف منتقل ہوتے رویوں کو تاریخ کے دھارے میں لاکر تصور تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے لہٰذا کانٹ کے تصور تاریخ کو سمجھنے کے لیے اس کے تصور ریاست اور تصور ریاست کے ساتھ ساتھ علم بشریات کا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے۔ بشریات کے علم کو اس کے دیگر تصورات کی تفہیم کے بغیر سمجھا نہیں جاسکتا کہ اس کی علم بشریات یا انتھروپالوجی سے کیا مراد ہے۔ کانٹ تاریخ کی مختلف مدارج میں تقسیم کا قائل ہے:

According to Kant, there are two types of history (Geschichte).Empirical history, roughly speaking, is a record of past evetns written without preconceptions. Empirical historians simply look to past actions and ideas and draw their conclusions from the evidence, they have found. in contrast, rational historians try to find an intelligible pattern in the apparently chaotic human past. Ostensibley, the rational historian's task seems difficult, because world history appears to be woven together from folly, childish vanity, even from childish malice and destructiveness' (*'Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View', in Kant; On History*, p.12) Anyone who looks to the past expecting to see examples of wisdom and virtue will be sorely disappointed. There is some purpose to this folly, however, even though individuals may be unaware of it (Ibid,). According to Kant, human possess a number of potentialities. As nature creates nothing in vain, we must assume that these

potentialities develop. Potentialities such as reason, however, may take more than the lifetime of a single individual to develop. We must therefore further assume that nature has some means of helping people to realise these potentialities over a long period of time (ibid., pp. 13-14). Echoing Plato and Hobbes, Kant claims that this means is humanity's unsocial sociability' (ibid.,pp. 15-16). People seek isolation but need to associate with others in order to survive and thrive. people can thus neither tolerate nor withdraw from others.[20]

بنیادی طور پر کانٹ کے ہاں چار سوالات ہیں اور یہی سوالات اس کی فلاسفی کی روح ہیں۔ انھیں سوالوں سے اس کے نظریات متشکل ہوتے ہیں۔ وہ سوالات یہ ہیں:

"۱۔ میں کیا جان سکتا ہوں؟ (مابعد الطبیعیات)

What can I know ? (Metaphysics)

۲۔ مجھے کیا کرنا چاہیے؟ (اخلاقیات)

What ought I to do?(Ethics)

۳۔ مجھے کس چیز کی توقع باندھنا چاہیے۔ (مذہب۔ حیات مابعد)

What may I hope for ?(Religion)

۴۔ فرد انسان ہے کیا؟ (علم البشریات)

What is man?(Anthropology)"[21]

ان سوالات کی بنیادی روح یا خلاصہ یہ ہے کہ انسان عرفان ذات کے کن مراحل سے گزر کر زندگی کی تعبیر کو کن خطوط پر استوار کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیات، مذہب، اخلاقیات اور علم بشریات کی روشنی میں انسانی شخصیت کی انفرادی تعبیر کس طرح متعین ہو سکتی ہے۔ انسانی تعبیر کی انفرادی توجیہ کے تعین کو اہمیت دینے میں کانٹ نے جو سرگرمی دکھائی ہے، اس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اگر ایک فرد کی تعمیر اور تشکیل ذات کے معاملے کو پیش نظر رکھا جائے اور اس کی حتمی تربیت کا ایسا نظام وضع کیا جائے، جو اسے روحانیات، مذہب، اخلاقیات اور علم بشریات کے تناظر میں سے گزار کر ایک ایسے معاشرے کا فرد بنا دے، جس پر روح کی حکمرانی بھی ہو اور مذہب کی بھی، جس پر اخلاقیات کی گرفت بھی ہو اور بشریاتی رویوں کی بھی، تو اس سے ایک ایسے معاشرے کا تعین اور تشکیل کرنے میں معاونت ملے گی کہ جو تاریخ انسانی کو ایک ایسی سمت میں رو بہ سفر یا رو بہ عمل رکھنے میں کارگر ہوگی، جس سے انسانی تاریخ مادی رویوں سے ابھر کر روحانی رویوں کی اس یک جائی سے عبارت ہو سکتی ہے، جس سے تاریخ محض واقعات کا روزنامچہ نہیں بن سکتی، بلکہ اس

سے اوپر اٹھ کر ایک ایسے علم کا پیش خیمہ قرار پائے گی، جس سے انسانی زندگی نئے آفاق کی دریافت اور تلاش میں سرگرم عمل رہ کر حقیقت مطلقہ کے اس تصور تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش اور کاوش کرے گی، جو مذاہب انسانیت کا بنیادی اور حقیقی مقصد ہے۔ آغا افتخار حسین کی کتاب قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ سے مندرجہ ذیل اقتباس کانٹ کے تصور تاریخ کو بڑی عمدگی سے واضح کر رہا ہے:

> تاریخ کا مطالعہ کرنے سے کانٹ نے یہ تاثر لیا ہے کہ انسان پر زیادہ تر ظلم ہی ہوتا رہا ہے۔ غریب کا صدیوں استحصال ہوتا رہا اور بیشتر ملکوں میں اب بھی (یعنی اٹھارہویں صدی میں بھی) یہ ہو رہا ہے۔ یہ سراسر ناانصافی ہے اور قانون اخلاق کے منافی۔ یہ قدرت کا منشا نہیں ہوسکتا، چنانچہ کانٹ نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تاریخ آہستہ آہستہ ظلم اور استحصال سے عدل و مساوات کی طرف بڑھ رہی ہے۔ انسان میں بعض پوشیدہ صلاحیتیں موجود ہیں، جو رفتہ رفتہ ظاہر ہو رہی ہیں۔ انسان کو عدل و انصاف کی ضرورت کا احساس زیادہ سے زیادہ ہو رہا ہے۔ سب انسان ذہنی طور پر برابر نہیں لیکن ہر انسان کو اس کی صلاحیتوں کو نشوونما دینے کا موقع مساوی طور پر ملنا چاہیے۔ یہ صلاحیتیں، جن کی بنیاد اخلاق ہے، زیادہ سے زیادہ اجاگر ہو رہی ہیں، تاریخ کا رخ اسی سمت میں ہے۔ انسان زیادہ سے زیادہ روادار اور جمہوریت پسند ہوتا جا رہا ہے، یہ تاریخ کا ترقی پسند نظریہ ہے، جو اٹھارویں صدی میں مقبول تھا اور کانٹ نے اس کی تائید کی۔ البتہ کانٹ نے اس تاریخی عمل کو جاری رکھنے کے لیے بعض لوازمات پر زور دیا ہے۔ اس نے کہا کہ مذہب انسان کے لیے رحمت بن کر آیا ہے۔ بقول کانٹ حضرت مسیح نے زمین پر خدائی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے مقصد کو غلط سمجھا گیا اور ہم پر خدا کی حکومت کے بجائے پادری کی حکومت قائم ہوگئی۔ اسی طرح کانٹ سامراج اور نوآبادیت اور ہر قسم کے استحصال کا مخالف ہے۔ اس نے جمہوریت اور آزادی کی ضرورت پر زور دیا، جن کے بغیر ترقی کا عمل سست پڑ جاتا ہے۔ اس طرح کانٹ قوموں کو مجبور محض قرار نہیں دیتا۔ ترقی کے عمل کو جاری رکھنے میں انسان کی مساعی کو بہت دخل ہے۔[۴۲]

کانٹ کے تصور تاریخ میں بنیادی طور پر وہ سارے رویے ہمیں دکھائی دیتے ہیں، جو مسلمان فلاسفہ کے ہاں بھی موجود ہیں۔ اگر کچھ خرابی ہے تو یہ کہ وہ تاریخ کے بنیادی اور کلی تصور کو مختلف علوم و فنون کے مرحلے میں سے گزارنے کے بعد ایک فرد کی تشکیل کرتا ہے۔ علم اخلاقیات ہو یا علم بشریات ہو یا علم مابعد الطبیعیات ہو، یہ انسان کے نفسی، ذاتی اور موضوعی رجحانات کی تعبیر و تشکیل کرتے ہیں لیکن مذہب انسان کی تمام زندگی کے رویوں پر اسی طرح سے اثر انداز

ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ معاشرے کی مجموعی صورت پذیری میں، لہٰذا کسی بھی فرد یا معاشرے کی تشکیل میں مذہب کا کردار بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ دیگر علوم وفنون اس کے معاون تو ہو سکتے ہیں لیکن ان کی حیثیت اساسی اور بنیادی نہیں ہو سکتی۔

کانٹ کے ہاں چار علوم کی حیثیت اساسی ہے، جن میں مذہب کا نمبر دوسرا ہے۔ مذہب پر روحانی یا مابعد الطبیعیاتی رویے فوقیت رکھتے ہیں لہٰذا جہاں مذہب پر دوسرے کسی ایک یا ایک سے زائد علوم کو برتری حاصل ہو، وہاں مذہب اپنی ثانوی حیثیت کے باعث وہ کردار ادا نہیں کر سکتا، جسے عرف عام میں ضابطۂ حیات یا نظام حیات کہا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جہاں فرد کی تشکیل یا معاشرے کی تشکیل یا معاشرے اور فرد کے باہمی تشکیلی تناظر میں تصور تاریخ کے اخذ و تشکیل کے عمل میں تاریخ کا تصور بری طرح متاثر ہوتا ہے۔ تاریخ کے تصور کی یہ تاثر پذیری حقیقی علم کے اس بنیادی سرچشمے سے مملو نہیں ہوتی بلکہ اس کے بجائے وہ مختلف علوم کے ایک مدرسانہ نصاب کی صورت میں سامنے آتی ہے۔

مذہب، زندگی کے تمام رویوں میں رہنمائی اور ہدایت کا کام سرانجام دیتا ہے۔ اس کی حیثیت نصابی کتاب جیسی بالکل بھی نہیں ہے۔ لیکن اگر مذہب سے نصابی کتاب کا کام لیا جائے تو مذہب کی الہامی صورت متاثر ہوتی ہے۔ کیا یہ ضروری ہے کہ کانٹ کے بتائے ہوئے چاروں علوم وفنون کے نصابی عمل سے گزرنے کے بعد کسی فرد کی انفرادی شخصیت کا بہتر اظہار یہ ممکن ہو سکے۔ مذہب وجدانی عمل کا نام ہے۔ یہ انسان کی تشکیل اور صورت گری میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے، لیکن جس تاریخی تناظر کو ابھارنے اور جس طرح معاشرے کی تشکیل میں کانٹ نے مختلف علوم کے مراحل اور مختلف مراحل حیات کا ذکر کیا ہے، یہ ایک حیاتیاتی پراسس ہے۔ تو کیا ایک حیاتیاتی عمل سے گزرنے کے بعد ایک انسان اپنی ذات کی تلاش کے اس انتہائی مقام پر پہنچ سکتا ہے، جسے عرفان ذات یا انکشاف ذات کے مرحلے سے تعبیر کیا جا سکے۔ یقیناً ایسا ممکن نہیں ......اگر کوئی آدمی ایک مخصوص نصاب تعلیم یا نظام تربیت میں سے گزرنے کے بعد انسانیت کے اس اعلا درجے تک نہیں پہنچ سکتا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے زیر اثر اور زیر بحث آنے والے علوم وفنون کے ترتیبی یا نصابی مراحل میں کسی چیز کی کمی رہ گئی ہے اور وہ کمی صرف یہ ہے کہ مذہب کو تدریسی یا نصابی ضرورتوں کے مطابق منتقل نہ کیا جائے بلکہ اسے زندگی کے تمام تر رویوں میں اس انداز سے اثر انداز کیا جائے کہ وہ انسانی زندگی کو اپنی لپیٹ میں لے لے اور

اس انسانی زندگی کے مذہبی معاملات کے حصار میں آ جانے کی وجہ سے انسانی زندگی مادی آلائشوں سے پاک اور منزہ ہو کر روحانی ارتقاع کی اس منزل کی طرف گامزن ہو جاتی ہے، جو تمام مذاہب کا بنیادی خاصہ ہے۔

کانٹ کے ہاں اس حیاتیاتی عمل کی وجہ سے مذہبی رویوں کی اس ارتقائی کیفیت کا ادراک اور اظہار نہیں ہو سکتا۔ اس کمی کی وجہ سے، اس کے تصور تاریخ میں وہ رویے پیدا نہیں ہو سکتے یا نہیں ہو سکے، جو اسے مغربی فلاسفہ سے علیحدہ متشکل کرانے میں بنیادی کردار ادا کرتے۔ ڈاکٹر محمد معروف کے چند اقتباسات علامہ اقبال اور کانٹ کے درمیان فکری ابعاد کی بہت خوبصورت نشان دہی کرتے ہیں:

> However, what is fundamentally different between Kant and Iqbal is the former's rejection of metaphysics as an impossibility. It was one of the ultimate conclusions drawn by Kant on the basis of his premises in the First Critique. He rejected the possibility of "Rational Cosmology"; "rational psychology" and "rational theology" which ultimately led him to the rejection of all metaphysical knowledge. But his conclusions were based on his initial supposed bifurcation between "Phenomenon" and "noumenon"., and that between, what he called, "sensible intuition" and intellectual intuition", which led him to the dogmatic conclusion that the "noumenon" was unknowable to the human reason. Iqbal, on the other hand, as said before, was led to emphasis the need for a rational or metaphysical basis for religion. He says, science may ignore a rational metaphysics; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself. Thus for Iqbal what religion lacks today is a metaphysical foundation, and herein lies the fundamental difference between Kant and Iqbal.[23]

(۲)

ہیگل (George Wilhelm Friedrich Hegel) نے کانٹ کے نظام فکر و فلسفہ اور مغرب کے قدیم فلسفیوں کے افکار و نظریات کے باہمی امتزاج پر اپنے فکر و فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ لیکن اس نے محض ان فلسفیوں کے افکار کو یا کانٹ کے نظام فکر و فن کو اپنانے کی کوشش نہیں کی۔ یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے کانٹ اور یونان کے قدیم فلسفیوں کے افکار سے اخذ و استفادہ کرنے کے بعد اپنے خیالات و تصورات کی روشنی میں ایک ایسا نظام فکر و فلسفہ مدون کیا، جس پر

اس کے اپنے تعقلات کی روشنی سایہ فگن ہے۔ ہیگل کے تصورات میں بنیادی حیثیت اس کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کو حاصل ہے، جسے وہ کائنات کی بنیادی اکائی قرار دیتا ہے۔ اس کے دیگر تمام تصورات، چاہے ان کی نوعیت سیاسی ہو یا اخلاقی، چاہے وہ ریاست سے متعلق ہوں یا مجرد فلسفے کے مسائل ہوں، اس کے اندر جو روح کارفرما ہے، وہ اس کے تصوراتِ حقیقتِ مطلقہ سے مستنیر ہے۔ اس کے دیگر تصورات کی طرح، اس کا جدلیاتی فلسفہ اور تصورِ ریاست بھی اس کے اسی تصورِ حقیقتِ مطلقہ سے روشنی کشید کر رہا ہے۔ اسی تصورِ حقیقتِ مطلقہ کا مظہر اس کا تصورِ تاریخ بھی ہے۔ ہیگل کے ہاں تاریخ اور سیاست کا دھارا بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔ اس کے ہاں یہ دونوں رویے آزاد و عقلی صورت میں روبہ عمل رہتے ہیں۔ سیاست کا نظامِ فکر و عمل اور تاریخ کا مجرد تصور دونوں کے ضمن میں وہ انسان کے افکار و نظریات کے آزاد عوامل کی کارفرمائی کو بنیادی اہمیت و حیثیت دیتا ہے۔ اس کے ہاں تاریخ کے تصور پر انسانی تعقل کی گرفت، اس تصور کے لیے موت کے مترادف ہے۔ وہ انسانی تصورِ فطرت اور تصورِ تاریخ کو ایک ایسے نئے آہنگ میں منتقل کرنے کے لیے کوشاں ہے کہ جو اسے حقیقتِ مطلقہ کے زیرِ اثر ایک ایسی تعبیر عطا کرے، جس کی روشنی میں ایک ماورائی قوت پورے کائناتی نظام کے پس منظر میں موجود ہو۔ اس کا اپنا ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

> The only Thought which Philosophy brings with it to the contemplation of history, is the simple conception of Reason; that reason is the Sovereign of the World: that the history of the world, therefore, presents us with a rational process. This conviction and intuition is a hypothesis in the domain of history as such. In that of philosophy it is no hypothesis. It is there proved by speculative cognition, that reason-and this term may here suffice us, without investigating the relation sustained by the universe to the Divine Being-is substance, as well as infinite power; its own Infinite Material underlying all the natural and spiritual life which it originates, as also the Infinite form-that which sets this material in motion. On the one hand, reason is the substance of the Universe; viz., that by which and in which all reality has its being and subsistance.[24]

ہیگل ہی کی بات کو اسی کے حوالے سے مندرجہ ذیل اقتباس میں بڑے موثر پیرائے میں آگے بڑھایا گیا ہے، ملاحظہ کیجیے:

> The unfolding of freedom in the Philosophy of History embodies Hegel's logic of the dialectic. In the dialectic, as we explore an idea (thesis) we arrive at its limits and are necessarily drawn to a consideration of a

> diametrically opposed antithesis. The ensuing conflict between the thesis and antithesis leads to the contemplation of a new idea or synthesis which in turn may be taken as a thesis of another dialectical triad. For example, in The philosophy of history, the customary morality of the Greeks forms the starting point of a dialectical movement. The inadequacy of this 'thesis' was demonstrated by Socrates, who encouraged the Greeks to embrace independent thought. Customary morality collapsed, and individual freedom triumphed. Individual freedom is the 'antithesis' of customary morality. But this freedom is too abstract. Thus we can see that customary morality and individual freedom are too one-sided.They must be united in a manner that preserves the strong points of each.[25]

وہ ایک ایسی حقیقت مطلقہ کا یقین رکھتا ہے کہ جو اس کائنات کے عمل کے پس منظر میں موجود ہے اور جس کی وجہ سے اس کائنات کا نظام عمل رو بہ سفر رہتا ہے۔ وہ اسے خدا سے بھی تعبیر کرتا ہے اور اس کی یہ تعبیر اس کے تصورِ تاریخ کو مذہبی روایات کے تناظر میں منتقل کرتی ہے۔ جدلیات کا جو تصور ہیگل نے پیش کیا ہے، اس پر بات کرنے سے قبل آغا افتخار حسین کی کتاب میں سے ایک اقتباس ملاحظہ کریں کہ اس سے بات ذرا واضح انداز میں آگے بڑھ سکتی ہے:

اب ذرا ہیگل کے فلسفۂ تاریخ کے اہم مضمرات پر غور فرمایئے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی شے، کوئی تصور اور کوئی واقعہ جامد نہیں ہے۔ ہر شے حرکت میں ہے۔ ہر تاریخی واقعہ ایک گزشتہ واقعے کا نتیجہ اور آنے والے واقعے کا پیش خیمہ ہے۔ کوئی شے "آخری" شے نہیں ہے۔ "چناں نماند چنیں نیز ہم نہ خواہد ماند"۔ نہ کسی قوم کا عروج ہمیشہ رہے گا، نہ زوال۔ لیکن ہیگل کے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان یا کوئی قوم عروج و زوال کے بارے میں بالکل مجبورِ محض ہے۔ ہیگل نے انسان کو "آزاد" قرار دیا ہے، مجبور نہیں۔ انسان کی آزادی اسی وقت بار آور ہو سکتی ہے، جب وہ مشکلات اور ناسازگار حالات کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو، جب وہ رکاوٹوں کو دور کر سکے۔ تاریخ کی حرکت ہیگل کی نظر میں کچھ اس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے کہ جب کوئی قوم ترقی کرتے کرتے ایک ایسی منزل پر پہنچ جاتی ہے، جہاں اس کی تمام صلاحیتیں بروئے کار آ جائیں تو یہ ایک اہم منزل ہوتی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر قانونِ جدلیت کے تحت "نفی" کا عمل شروع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ قوم یہ محسوس کرتی ہے کہ اس کی تمام صلاحیتیں ابھر کر سامنے آ گئیں اور اس نے ایک خاص قسم کا طرزِ زندگی حاصل کر لیا۔ اب باقی کیا رہا؟ منزل تو حاصل ہو گئی، اب آگے تو کوئی منزل نہیں ہے۔ اس تصور کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم آہستہ آہستہ اپنے طرزِ زندگی سے اکتا جاتی ہے۔ ایک خاص طرزِ زندگی حاصل کرنے کے کچھ عرصے

بعد اس میں جاذبیت باقی نہیں رہتی۔ جن قوانین اور اصولوں کو قوم نے عرصے کی جدوجہد کے بعد پروان چڑھایا تھا، وہ اسے فرسودہ معلوم ہونے لگتے ہیں اور آخر کار اس کے پاؤں کی زنجیر بن جاتے ہیں۔ اس طرح ایک تاریخی تصور کی نفی ہو جاتی ہے۔

اب دو صورتیں پیش آتی ہیں یا تو قوم اس نظامِ زندگی کو فرسودہ قرار دینے کے بعد اس کے خلاف ردِعمل کا مظاہرہ کرتی ہے۔ اس کی خامیاں معلوم کرکے انھیں دور کرتی ہے، نئے حالات کے مطابق نئے قانون اور نئے اصول وضع کرتی ہے اور جو رکاوٹیں سامنے آئیں، انھیں دور کرتی ہے اور اس طرح ''منفی'' کیے ہوئے تصور کے ردِعمل سے ایک نیا تصور یعنی مثبت تصور یا طرزِ زندگی پیدا کر لیتی ہے اور تاریخ کی ایک نئی منزل کی طرف گامزن ہو جاتی ہے۔ دوسری صورت میں وہ پرانے نظام کو فرسودہ قرار دینے کے باوجود اس کے خلاف ردِعمل نہیں کرتی۔ وہ حالات پہ قناعت کرتی ہے، تبدیلی نہیں لاتی اور پرانے نظام کے نقائص باقی رہتے ہیں اور ''منفی'' تصور منفی ہی رہتا ہے۔ اس طرح ایک لحاظ سے تصور کی ''موت'' واقع ہو جاتی ہے اور شاید قوم کی بھی۔

ہیگل کے نزدیک تاریخ کا عمل اور قوم کی زندگی اسی وقت ممکن ہے، جب جدید قدیم کی جگہ لیتا ہے۔ ایک تصور یا واقعہ ارتقا پذیر ہو کر اپنی نفی کرے اور اس نفی کے بعد دوسرا مثبت تصور یا واقعہ ظہور پذیر ہو اور پھر ان مثبت اور منفی تصورات اور واقعات کے اتصال سے ایک نیا تصور پیدا ہو۔ اس طرح عمل اور ردِعمل کا سلسلہ جاری رہے اور بقول ہیگل ''روحِ عصر خود اپنی ذات سے مسلسل برسرِ پیکار رہے۔'' جہاں ایسا نہیں ہوتا، وہاں تاریخ کی حرکت رک جاتی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو قومیں تاریخ کی اس حرکت میں حصہ نہیں لیتیں، انھیں تاریخ نظر انداز کر کے آگے بڑھ جاتی ہے، یہی جدلیت انسانی تاریخ کا مفہوم ہے۔[۴]

اس کا فکر و فلسفہ، مادی تعبیر کے اس کلی دائرے میں سرگرمِ کار نہیں رہتا بلکہ مادیت کی جدلیات سے نکل کر مذہب کی اس معنوی تفہیم سے ابھرتا ہے، جس کے پیچھے یا جس کے فکری تناظر میں یا پس منظر میں ایک خدائے مطلق کی ذات موجود ہوتی ہے۔ اس ذات کی موجودگی اس کے تصورِ تاریخ کو مادیت کی جدلیات میں گم ہونے سے بچا کر اسے مذہبی تیقن کے سلسلے میں پابند رکھتی ہے لیکن وہ اس کو مذہبی دائرے میں رکھنے کے باوجود اس کی اس سطح پر روحانی تعبیر پیش نہیں کرتا، جب کہ تاریخ کے مسلم مفکرین مثلاً ابن مسکویہ، ابن خلدون یا دیگر کے ہاں تاریخ کا تصور روحانی نظام کے زیرِ اثر رہتا ہے۔ لیکن ان مسلم فلاسفہ کے برعکس ہیگل کے ہاں مذہبی تصورات کی موجودگی کے باوجود تاریخ کے تصور کی اور حقیقتِ مطلق کی مادی تعبیر موجود ہے۔ اس مادی رویے کی

موجودگی میں اس کا تصور تاریخ مادی اسباب و عوامل سے آگے نکل کر ان روحانی رویوں کو اپنے حصار میں نہیں لے سکتا یا نہیں لیتا، جو اس کے برعکس مسلم مفکرین کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ صرف اس تصور کی مادی تعبیر ہے۔ اگر وہ اس تصور کی مادی تعبیر سے بچ کر نکلنے میں کامیاب ہو جاتا، تو اس کا تصور حقیقت مطلقہ مادی کے بجائے روحانی رویوں پر استوار ہوتا اور صرف اس ایک تصور کے روحانی رویوں پر استوار ہونے کی وجہ سے اس کے تصورات ہائے تاریخ، جمالیات، سیاست، ریاست اور ادب میں روحانی نظام فکر کی آمیزش ضروری تھی۔ اس پس منظر میں، اس کا تصور تاریخ زیادہ معنوی اور فکری پھیلاؤ سے مملو ہو جاتا، جو اب مادی جدلیات سے وابستگی کے سبب، اپنے معنوی تناظر کی اس وسعت سے ہم کنار نہیں ہو رہا، جسے صرف روح کی آمیزش سے، اس کے معنوی آفاق کو پھیلایا جا سکتا تھا۔ ہیگل کے فلسفۂ تاریخ کے بارے میں قاضی قیصر الاسلام نے بہت مختصر مگر انتہائی نپے تلے اور جامع الفاظ میں یوں اظہار خیال کیا ہے:

> ہر ریاست اپنے بطن میں مطلق تصور کے کچھ نہ کچھ پہلوؤں کو ضرور شامل رکھتی ہے، کیوں کہ مطلق تصور خود کو زمانی وقوعات کی صورت میں ظاہر کرتا رہتا ہے۔ جو قوم غالب قوم کی حیثیت سے تاریخ عالم کے ہر دور میں چھائی نظر آتی ہے، وہی قوم دراصل اس امر کی بھی غماز ہوتی ہے کہ اس کے اندر تصور مطلق کے غالب عناصر موجود ہیں...... اور کسی باعث وہ اقوام میں ممتاز قوم کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آتی ہے اور بالآخر یہی قوم اپنے اسی ممتاز تاریخی سفر کے ذریعہ روح عالم سے جا ملتی ہے۔ اپنے اپنے متعلقہ ادوار سے تعلق رکھنے والے غیر معمولی ذہانت اور صلاحیتوں کے حامل وہ افراد جو یکے بعد دیگرے ایک دوسرے پر غالب ہو کر تاریخ کے محیط پر سفر کرتے رہتے ہیں، دراصل یہی وہ عہد ساز شخصیتیں ہوا کرتی ہیں، جو تاریخ سازی کے عمل میں اپنا موثر کردار ادا کرتی ہیں...... اور اس طرح بالآخر ایک تاریخ بنتی چلی جاتی ہے۔ لہٰذا ہیگل کہتا ہے کہ تاریخ عالم اور سیاسی تاریخ دونوں ہی اساسی حیثیت کی حامل ہیں اور ایک دوسرے سے بڑی مماثلت رکھتی ہیں۔ تاریخ کے یہ دونوں ہی دھارے یعنی تاریخی اور سیاسی دھارے، آزاد عقلی تعامل کی رہنمائی میں تاریخی واقعات کی ایک رو دھارے کو آگے کی جانب بڑھاتے رہتے ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ کا تعین یونہی اٹل اب طور پر اتفاقاً ہوتا چلا جاتا ہے۔ بلکہ یہ تعقل کی عقدہ کشائی کے نتیجے میں ظہور کرتی ہے اور اس طرح گویا "تصور"..."تعقل" کے روپ میں ڈھلتا چلا جاتا ہے۔ آزادی ایک ایسا تصور ہے جو خارجی اور مظہری پیکروں میں ظاہر ہوتا ہے...... یہ عقل کے آئیڈیل کے مطابق ہی خود کو واقعیت کا روپ دیتی رہتی ہے۔

آزادی کا تصور جو خدا کے ارادے یا الوہی ارادے سے مربوط ہوتا ہے۔ یہی تصور آزادی، الوہی ارادے کے مقاصد کو بھی عالمی تاریخ کے وسیلے سے پایۂ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس سلسلے میں ہیگل کا نقطۂ نگاہ انتہائی رجائیت کا حامل نظر آتا ہے۔ کیوں کہ اس نقطۂ نظر کے تحت یہ کائنات ایک ایسے خدا کی تخلیق تصور کی جاتی ہے، جو معقول ہے اور ایک معقول نصب العین کی جانب نشان دہی بھی کرتا نظر آتا ہے (تصور مطلق ...... خدا اللہ) اور جو ایک ایسی راہِ عمل (تاریخی واقعات) پر چلنے کی تلقین کرتا ہے۔ جو اس معقول مقصد کے حصول کے لیے مناسب عمل ہے۔ یہ مفروضہ کہ خدا اس کائنات کے گنبد بیضوی پر سایہ کیے ہوئے ہے، ہیگل کو اس ایقان کی جانب لے جاتا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی پیش آ رہا ہے، وہ سب ہی کچھ درست اور برحق ہے...... یعنی یہ خیر، یہ عقل اپنی انتہائی مادی شکل میں، خدا ہی ہے...... اور خدا ہی اس کائنات کا ناظم و ناسخ ہے۔[۴۷]

علامہ اقبال کا یہ شعر ہیگل کے فکری اور علمی مقام و مرتبے کے بارے میں بہت واضح اشارات کا حامل ہے:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی[۴۸]

(۷)

کارل مارکس (Carl Heinrich Marx) کے تصورِ تاریخ کو سمجھنے کے لیے اس کے اس بنیادی سوال کو سمجھنے کی ضرورت ہے، جو کہ وہ اپنی کتاب ''داس کیپیٹل'' میں اٹھا چکا ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ انسان کی بنیادی ضروریات کیا ہیں؟ اس کے جواب میں اس نے کہا ہے کہ انسان کی بنیادی ضرورت یہ ہے کہ وہ زندہ رہنا چاہتا ہے اور اپنی نسل کو مسلسل رکھنا چاہتا ہے، زندہ دیکھنا چاہتا ہے۔ اگر تو اس کا جواب یہیں تک محدود رہتا تو یہ اس کے تصورِ تاریخ کی روحانی اقدار کو باہم آمیخت کر کے تشکیل انسانیت کے اس بنیادی رویے کی طرف گامزن رکھتا، جو تخلیق کائنات کا اصل اصول ہے۔ لیکن اس نے اس جواب کی تشریحات کے ضمن میں جن مادی عوامل کا ذکر کیا ہے، انھوں نے انسان کی معاشی، معاشرتی، سماجی اور سیاسی ضرورتوں کے تعین کے ساتھ ساتھ، انسان کی فکری سرگرمیوں کا دائرہ، روحانیت کے بجائے، مادیت کی طرف بڑھا دیا ہے۔ انسان کی ضروریات کے اس بنیادی سوال کے تناظر میں بتائے گئے جواب کا مادی ضرورتوں کے ساتھ انسلاک دراصل تاریخ کے دھارے کو روحانیت سے نکال کر مادیت کے ان اندھیروں میں گم کرنے کے مترادف ہے، جو ہمیں کارل مارکس کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔

کارل مارکس نے تاریخ کو انسانی معاشرے کی ان بنیادی کیفیتوں کا آئینہ دار کہا ہے، جن پر انسانی زندگی کی حیاتیاتی تشکیل و تعبیر ہوئی ہے۔ وہ انسانی معاشرے کو دو مختلف درجات میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلا درجہ اس کے نزدیک معاشی اقتدار سے متعلق ہے اور دوسرا درجہ سیاسی رویوں سے عبارت ہے۔ کارل مارکس کے تصور جدلیاتی مادیت کے حوالے سے قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ میں سے یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

کارل مارکس کے فکر میں وہ گہرائی نہیں ملتی جو کانٹ یا ہیگل کے ہاں ملتی ہے لیکن مارکس کے فکری گیرائی نے انسانی زندگی کے بیشتر پہلوؤں کا احاطہ کر لیا۔ اس نے اپنے افکار عملی زندگی پر اس طرح منطبق کیے اور انھیں اس طرح عام فہم انداز میں پیش کیا کہ وہ بہ ظاہر کانٹ اور ہیگل کے افکار سے کہیں زیادہ موثر ثابت ہوئے۔ یوں مارکس، ہیگل کا خوشہ چیں ہے اور بہت حد تک اس سے متفق ہے۔ لیکن ہیگل نے جس قانون جدلیت کو زیادہ تر فکری اور تصوراتی دنیا تک محدود رکھا تھا (مادی دنیا کے بارے میں محض اشارے کیے تھے)، مارکس نے اسی قانون جدلیت کے ذریعے پورے طور پر مادی دنیا کی تشریح کی اور دعویٰ کیا کہ جدلیت کا قانون، مادی دنیا میں بھی جاری و ساری ہے۔ اس لیے مارکس کے فلسفے کو "جدلیاتی مادیت" کہا جاتا ہے۔[۲۹]

بات واضح نہیں ہوگی جب تک کہ جدلیاتی مادیت کے اساسی قوانین نہ دیکھ لیے جائیں، لہٰذا اس حوالے سے "روایاتِ فلسفہ" سے یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

(۱) کوئی شے قطعی، حتمی اور مطلق نہیں ہے۔ سب اشیا ہمہ وقت حرکت و تغیر میں ہیں۔ انجلس کہتا ہے:

"مادے کا بغیر حرکت کے تصور کرنا اتنا ہی محال ہے، جتنا کہ حرکت کا بغیر مادے کے تصور کرنا۔"

یہی جدلیاتی مادیت پسندی کا پہلا قانون ہے۔ اس کی رو سے کوئی شے اپنی جگہ پر قائم نہیں رہتی۔ ہر شے، ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کا ماضی ہے، حال ہے، مستقبل ہے۔ کائنات کی کوئی شے اس عمل تغیر سے محفوظ نہیں ہے۔

(۲) کائنات میں اشیا ایک دوسرے سے الگ تھلگ موجود نہیں ہیں بلکہ ہر شے دوسری پر اثر انداز ہو کر اس میں تغیر پیدا کر رہی ہے۔

اس قانون کا اطلاق انسانی معاشرے اور علوم پر کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ سیاسیات، معاشیات، ادبیات، فنون لطیفہ وغیرہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے اور ان کے عوامل و موثرات ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں۔ جدلی مادیت پسند کہتے ہیں کہ بورژوا اہل علم، ادب و علم کے مختلف

شعبوں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر کے ان کا مطالعہ کرتے ہیں، اس لیے انتشارِ فکر کے شکار ہو جاتے ہیں۔

(۳) تیسرا قانون اضداد وہی ہے جو ہیگل کی جدلیات کا بھی اصل اصول ہے۔ یعنی ہر شے کے بطون میں اس کی ضد موجود ہے، جو بالآخر اس کی نفی کا باعث ہوتی ہے۔ یہی تضاد نیچر اور معاشرے میں عمل ارتقا کا محرک ہے۔ اشیا ہر کہیں اپنی اضداد میں بدلتی جا رہی ہیں۔ مثبت اور منفی میں ہر وقت کشمکش جاری رہتی ہے۔ تمام تغیر و تبدل اسی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ اشیا متغیر ہوتی ہیں، کیوں کہ ان میں مثبت اور منفی کا تضاد موجود ہے۔

(۴) چوتھا قانون یہ ہے کہ ہر اثبات میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے اور ہر نفی کی نفی ہو جاتی ہے۔ جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جدلی مادیت پسندوں نے اس عمل کی معاشرتی ترجمانی یوں کی ہے کہ زرعی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ نظام معاشرہ قائم ہوا۔ جاگیرداروں کو اپنا کام چلانے کے لیے روپے کی ضرورت تھی جو تاجر فراہم کرتے تھے۔ محنت و مشقت کا کام مزارعوں اور غلاموں کے سپرد تھا۔ یہ اس معاشرے کا اثباتی پہلو ہے لیکن اسی میں اس کی نفی بھی مضمر تھی۔ مرور زمانہ سے تجارت پیشہ طبقے نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ انھوں نے جاگیرداروں کو کچل دیا۔ اب طاقت تاجروں یا بورژوا کے ہاتھوں میں آ گئی، صنعتی انقلاب کے بعد جا بہ جا کارخانے کھل گئے، جن میں کام کرنے کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ مزدور اپنی وجہ معاش کے لیے سرمایہ دار کا محتاج تھا کیوں کہ جب تک وہ اپنی قوت بازو اس کے ہاتھ نہ بیچتا، اسے فاقے کرنا پڑتے تھے۔ چنانچہ مزدور کا مقام سرمایہ دارانہ نظام میں وہی ہے، جو جاگیردارانہ نظام میں مزارعوں یا غلاموں کا تھا۔ جاگیرداروں کی نفی بورژوا نے کی تھی۔ بورژوا کی نفی مزدور کریں گے۔ اس طرح نفی کی نفی ہو جائے گی اور معاشرہ انسانی ترقی کے راستے پر ایک قدم اور آگے بڑھ جائے گا۔[۳۳]

ہم دیکھتے ہیں کہ جب انسانی معاشرہ دو رویوں، یعنی معاشی اقدار اور سیاسی روایات پر استوار ہے اور دونوں رویے اپنی کلیت میں انسانی ضروریات کا مکمل ادراک نہیں کر پاتے تو ایسے فکری و معنوی تصور سے ابھرنے والا تصورِ تاریخ بھی ناقص ٹھہرتا ہے۔ سیاست اور معاش...... انسان کی بنیادی اور اساسی ضرورت نہیں ہے۔ انسان محض معاش اور سیاست کے باہمی تال میل سے پیدا ہونے والے رویوں کے زیرِ اثر زندگی نہیں گزار سکتا، اسے اپنی جذباتی زندگی کی تہذیب اور ترتیب میں کچھ ایسے فکری، روحانی اور مذہبی عناصر کی بھی ضرورت ہوتی ہے، جو اسے زندگی کے معاملات میں خوشی اور سرگرمی عطا کر سکیں۔ اگر معاملہ معاش اور سیاست تک محدود ہے تو

معاشرے کا ایک بہت بڑا طبقہ معاشی اعتبار سے زندگی کے خط سے نیچے زندگی گزارتا ہے اور چند افراد کے علاوہ معاشرے کے تقریباً تمام لوگ سیاست سے غیر متعلق ہوتے ہیں۔ کوئی ایسا رویہ اور قرینہ نہیں ہوتا کہ جو انسانوں کی ایک کثیر تعداد کے دکھوں کا مداوا کر سکے۔ معاش اور سیاست انسانی زندگی کو ہیجان اور بے چینی و بے قراری سے دوچار کرتے ہیں۔

کارل مارکس نے اپنی کتاب داس کیپیٹل میں انسان کے تمام دکھوں کا مداوا معاش اور سیاست میں ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ انسان کے تمام دکھوں کا باعث ہی یہ دو رویے ہیں۔ اس مذہب کو افیون کہا ہے، حالانکہ مذہب انسان کی وہ بنیادی سرگرمی ہے، جو اس کے دکھوں کا مداوا یا تسکین، اس کے وجدانی رویوں کے تناظر میں اس طرح سے فراہم کرتی ہے کہ معاش کی تنگی یا سیاست کی شدت بھی اس کی جذباتی زندگی کو اپنی گرفت میں نہیں لے سکتی۔ انسان مالی طور پر تنگ دستی کا شکار رہتے ہوئے بھی اور سیاست کے جبر میں گرفتار ہوتے ہوئے بھی اچھی زندگی گزار سکتا ہے، بشرطیکہ اس کے پاس روحانی اور مذہبی نظام موجود ہو۔ اگر یہ نظام موجود نہ ہو تو سیاست اور معاش تو انسانی زندگی کو ایسی دلدل میں دھکیل دیتے ہیں کہ انسان اپنی بصارت اور بصیرت دونوں گم کر بیٹھتا ہے یا گم کر سکتا ہے۔ انسان اپنی کلیت اور فکری معنویت سے متصف نہیں ہو سکتا، جو اس کی زندگی کے اندر ایک ایسی سرگرمی کو جنم دیتی ہیں کہ جس سے اس کی زندگی کا تسلسل نہ صرف قائم رہتا ہے بلکہ اس کی نسل کا تسلسل بھی قائم رہ سکتا ہے۔

(۸)

برگساں (Henry Bergason) نے براہِ راست تصورِ تاریخ پر روشنی نہیں ڈالی لیکن مغربی فلسفیوں میں وہ واحد ایسا فلسفی ہے، جس کے تصورات سے علامہ اقبال کو بنیادی شغف رہا ہے۔ اس کے ہاں تصورِ زمان و مکاں کی حیثیت بنیادی ہے اور اس فلسفی سے علامہ اقبال کی دلچسپی کا باعث اس کے تصورات ہائے زمان و مکاں تھے اور اس کے ساتھ ساتھ جو اس نے تخلیقی ارتقا کا تصور پیش کیا ہے، اس کے زیرِ اثر ضمنی اور ذیلی سطح پر تاریخ کے کچھ ایسے پہلو نمودار ہوتے ہیں کہ جن کو زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال کی دلچسپی اس کے تصوراتِ زمان سے ہے اور برگساں نے زمان کے تصورات پر اس درجے غور و فکر کیا کہ اس کی زندگی کا تیس چالیس سالہ زمانہ صرف اس ایک نکتے پر غور و فکر

کرتے ہوئے گزرا کہ زمان کیا ہے اور اس کا اس کائنات میں کیا مقام و مرتبہ ہے۔ لہٰذا اس کے ہاں پائے جانے والے دیگر فلسفیانہ مسائل بھی براہِ راست اسی مسئلے سے وابستہ ہیں۔ چاہے وہ مذہبی تعبیر و توجیہ کا مسئلہ ہو یا تخلیقی ارتقا سے متعلق اس کے تصورات ہوں، یہ تمام تصورات اس کے تصورِ زمان سے پھوٹتے ہیں۔ ان تصورات کے ذیلی اور فنی حوالوں سے اس کا تصورِ تاریخ نمایاں ہوتا ہے۔ اس نے اپنے تصورِ تخلیقی ارتقا میں تاریخ کی اس بنیادی اہمیت کا ادراک کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسان ایک جامد اور سکوت آشنا مذہب میں جنم لیتا ہے لیکن اگر اس کے فکری عوامل تحرک آشنا ہوں تو اس کا مذہب بھی حرکت کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ اس نے جمود آشنا مذہب کی تعبیر کرتے ہوئے کچھ اس نوعیت کی باتیں کی ہیں کہ انسان بنیادی طور پر سہولت پسند ہے اور جمودی یا جمود آشنا مذہب، اساطیری اور داستانوی عناصر پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ رویے انسانی تعقل کو اپنی گرفت میں رکھتے ہیں اور انسان اپنے بنیادی رویوں میں اساطیری اور داستانوی عناصر میں گم رہ کر سکون محسوس کرتا ہے لہٰذا وہ اس فکری اور حرکی تصور سے حتی الوسع بچنے کی کوشش کرتا ہے، جو اسے عمل آشنا ہونے پر مائل کرے۔ سو ہر وہ فلسفی ...... جو جمود آشنا مذہب سے حرکت آشنا مذہب کی طرف گامزن ہوتا ہے، اس کے ذہنی اور فکری رویے اس تحریک کو تخلیق کے اس بنیادی رویے سے منسلک کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو آفرینش کائنات سے زندگی کے لمحۂ موجود تک کی ایک تخلیقی سرگرمی یا تخلیقی حرکت کے طور پر روبہ عمل ہے۔ علامہ اقبال نے برگساں کے تصورِ حرکت اور تخلیقی رویے کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (Flow) کا نام ہے۔ ایک مسلسل اور دائمی تکوین Becoming کا نام...... گویا برگساں حقیقت کا ادراک جس طرح کرتا ہے، اس کے مطابق حقیقت نام ہے مسلسل پیش قدمی کرنے والی تخلیقی حرکت کا۔[۳۱]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ فلسفی جو تخلیقی سرگرمی اور تخلیقی تحرک کے تصورات رکھتا ہو، اس کے ہاں انسانی زندگی کے بنیادی رویوں میں تاریخ کا ضابطہ یا ضابطۂ اخلاق بھی جمودی رویوں سے مملو نہیں ہو سکتا۔ جس فلسفی یا مفکر کے ہاں تاریخ حرکی اور تخلیقی سچائی اور اکائی کی صورت میں منتقل ہوتی ہے، وہاں وہ ان مذہبی قدروں کی آئینہ دار بن جاتی ہے، جو اسے حرکت آشنا رکھتی ہیں۔ برگساں نے اپنی کتاب اخلاقیات اور مذہب کے دو ماخذ میں بھی جن تصورات کا اظہار کیا ہے، اس کے زیر اثر تاریخ کی وجدانی سچائی کا ادراک ہوتا ہے، جو مذہب اور اخلاقیات کے ماخذات کی روشنی میں منتقل ہوتی ہیں۔

قاضی قیصر الاسلام کے مطابق برگساں کے فلسفۂ مذہب کی ایک جھلک ملاحظہ کریں:

برگساں کے نظامِ فکر میں ہمیں جگہ جگہ ایک اپنے انداز کی ثنویت یا دوئیت نظر آتی ہے۔ چنانچہ اس کی مابعد الطبیعیات میں ذہن اور مادے کی ثنویت ملتی ہے۔ اس کے نظریۂ علم میں عقل و وجدان کی ثنویت موجود ہے (یا جسے عقل و جبلت رو وجدان بھی کہہ سکتے ہیں) اس کے نظریۂ اخلاق میں پابند اور آزاد اخلاقی رویوں کی ثنویت نظر آتی ہے۔ اسی طرح اس کے فلسفۂ مذہب میں بھی...... ایک طرح کی ثنویت کارفرما ہے۔ یعنی ایک طرف تو اس کے یہاں ساکت و جامد مذہبی رویے ملتے ہیں تو دوسری طرف مذہب کی حرکی قوتیں باہم ثنویت تشکیل دیتی ہیں۔

۱۔ جامد و ساکت مذہب ...... مذہب کی پہلی صورت اساطیری قصص پر مشتمل عقائد کے مختلف سیٹوں سے تعلق رکھتی ہے، جو انسانی ذہن کی ایجاد گری کا نتیجہ ہے، یہ مذہب اسے ورثے میں ملتا ہے۔ اس مذہب کے ذریعہ زندگی کی مختلف الجھنوں سے نجات کی راہیں تلاش کی جاتی ہیں، مثلاً اس اساطیری مذہب کے ذریعہ انسان اپنے سر پہ منڈلاتی موت کے خلاف نفسیاتی خوف کو دور کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ صرف انسان ہی وہ ہستی ہے، جو مذہبی اساطیر کو جنم دیتا رہتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ شدید بیماری پر کیوں کر قابو پایا جاسکتا ہے۔ جب کہ اس کے برعکس تحت انسانی نوعیت کی تمام انواعِ حیات بالکل پرسکون زندگی گزارتے رہتے ہیں گویا یہ ناقابلِ فنا اور ابدی ہوں۔ انسان کہ جو اپنے مستقبل سے خوف زدہ رہتا ہے، مذہبی اساطیر تشکیل دیتا رہتا ہے تاکہ وہ اپنے مقدر سے مبارزت کے عمل کے ذریعہ اس طرح سرگرم پیکار رہ سکے کہ اپنے خود غرضانہ مفادات کی تکمیل میں ہمہ وقت کھویا رہے اور دوسروں کی بھلائی کے لیے کبھی کوئی کام انجام نہ دے سکے۔

۲۔ حرکی قوتوں کا حامل مذہب: ...... یہ مذہب ایسے عقائد پر مشتمل ہوتا ہے کہ جو قوتِ حیات و جوشِ حیات کی تحریک پر وجود میں آتے ہیں، ان عقائد کا انحصار انسانی ارادے اور الوہی ارادے کی عین شناخت ہوا کرتا ہے اور ان ہر دو ارادوں کے اتحاد کے عمل سے ایک وحدت سری وجود پاجاتی ہے۔ جیسا کہ سینٹ پال اور سینٹ فرانسس کے متصوفانہ تجربات میں دیکھنے میں آتی ہے۔ یعنی ان سینٹس (Saints) کی روح کو ایک عجب سی غیر معین آواز سنائی تو دیتی رہتی ہے مگر یہ کہاں سے آتی ہے۔ اس کا انھیں کوئی علم نہیں ہوتا۔ تاہم اتصالِ الٰہیہ کے ذریعہ وحدتِ ذات کی لذت سے یہ صوفیا بہرہ مند ہونے لگتے ہیں۔ ایک صوفی اپنے ناقابلِ تقسیم عشق کے تجربے سے گزر کر پوری انسانیت کو اپنی ذات میں سمیٹ لیتا ہے اور بنی نوعِ انسان کے لیے نئی اقدار کا اعلان کرتا ہے تاکہ وہ اس راہِ نیک پر چل کر ترقی کی منزلیں طے کرتی رہے اور پھر اس طرح

انسانی فرد تطہیر نفس اور تنویر فکر کے عمل سے گزر کر خدا اور لا فنائیت کے رمز سے واقف ہو جائے۔ ایک صوفی ہمیں یہ درس دیتا ہے کہ خود کو خداؤں کے مرتبے تک کیوں کر پہنچایا جا سکتا ہے، کیوں کہ کائنات کا بنیادی وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ خدا کو ساخت کرنے کی ایک مشین ہے۔ برگساں نے اپنی تصنیف تخلیقی ارتقا میں یہ بتایا ہے کہ خدا ہی عشق ہے مگر اس نے اپنی دوسری کتاب اخلاقیات اور مذہب کے دو ماخذ میں یہ کہا ہے کہ الوہی عشق کی بجائے خود خدا ہے اور تخلیقی عشق کے ذریعہ ہی یہ کائنات عالم وجود میں آئی ہے۔..... یعنی دوسرے الفاظ میں یہ دنیا عشق الہی کا ہی اظہار ہے۔[۴۲]

ایک سچائی خدا ہے اور دوسری عشق۔ اس عشق کو وہ مختلف ناموں سے تعبیر کرتا ہے۔ کہیں یہ اکائی تخلیق کی حرکی صورت بن جاتی ہے، جس سے یہ نظام کائنات روز بہ روز، ہر لمحے ایک نئی صورت اوڑھے ہمارے سامنے آتا ہے۔ گویا دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا یہ فلسفہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تعبیر ہے کہ:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون![۴۳]

اس صدائے کن فیکون کا عمل یا مادی اظہار انسانی زندگی کے حرکت آشنا ہونے سے عبارت ہے اور برگساں کے نزدیک یہی عشق ہے اور یہی جذبہ تخلیق ہے اور یہی تخلیقی حرکت ہے اور یہی تخلیقی ارتقا۔ جس فلسفی کے ہاں تخلیقی سرگرمی موجود ہے، اس کے ہاں تاریخ کی معنی آفرینی کبھی جمود کا شکار نہیں ہو سکتی۔ فلسفۂ تاریخ میں بہت کچھ ہوتے ہوئے بھی ایک آنچ کی کمی رہ جاتی ہے اور وہ آنچ صرف یہ ہے کہ اس کا فلسفۂ تاریخ، وحی کے بنیادی تصور سے لگا نہیں کھاتا۔

(۹)

شپنگلر (Oswald Spengler) ایسا مغربی فلسفی ہے جس نے علامہ اقبال کو اپنے بعض فکری رویوں کے باعث بہت زیادہ متاثر کیا۔ اس کی کتاب زوال مغرب بنیادی اہمیت کی حامل ہے اور اسی کتاب میں شپنگلر نے اپنے تصور تاریخ کو مختلف رویوں اور مختلف حوالوں سے اجاگر کیا ہے۔ اس نے اس کتاب میں تہذیبوں کے عروج و زوال کی داستان بیان کی ہے اور اس داستان میں اس نے انسانی زندگی اور تصور تاریخ کے ان مراحل کا ذکر کیا ہے کہ جن کے گزرنے کے بعد کوئی بھی قوم، معاشرہ یا تہذیب اپنے تاریخی تناظر میں، اپنے بنیادی تصور تاریخ کے زیر

اثر رہتے ہوئے عروج حاصل کرتے ہیں۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ کوئی قوم، معاشرہ یا تہذیب کن حوالوں سے زوال کا شکار ہوتی ہے۔ جابر علی سید لکھتے ہیں:

سپنگلر کی شہرۂ آفاق تصنیف کا اصل نام Der Untergang Des Oberlandes ہے، جس کا انگریزی ترجمہ The Decline of the West ہے۔ اس کا اردو بدل زوال مغرب ہوگا۔ زوال مغرب ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی اور فوراً ہی زبردست مقبولیت حاصل کر لی۔ اس میں مغربی تہذیب کے زوال کی خبر دی گئی تھی اور اس کی ایک علامت تجریدی آرٹ بھی قرار دی گئی تھی۔ اس کے علاوہ زوال مغرب اکثر چونکا دینے والے نظریات پر مشتمل تھی۔ مثلاً:

۱۔ کوئی نئی تہذیب کسی گزشتہ تہذیب سے متاثر نہیں ہوتی بلکہ اپنی ذات اور خدوخال میں منفرد ہوتی ہے۔

۲۔ انسانی تہذیب کی بہار قرون وسطیٰ کا عہد فتوت (Age of Chivalry) تھی جس کے بعد خزاں کا دور شروع ہو گیا۔

۳۔ مغربی تہذیب کھوکھلی ہو چکی ہے۔ اس نے اپنی روح مشین کے میفسٹوفلیس کے ہاتھ بیچ دی ہے۔

۴۔ مغربی تہذیب کے کھوکھلے پن کی ایک علامت تجریدی آرٹ بھی ہے۔ اس میں قوت اور صلابت کا نام ونشان تک نہیں ہے۔[۳۴]

شپنگلر کے نزدیک جب بھی کوئی قوم اپنے بنیادی تصور تاریخ کے اس مدار سے نکلتی ہے، جس کے گرد اس قوم، معاشرے یا مذہب کا حوالہ حرکت آشنا رہتا ہے، تو اسے زوال آ گھیرتا ہے۔ یعنی زوال کے لیے کسی قوم، معاشرے یا تہذیب کا اپنے تصور تاریخ سے انحراف بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں تصور تاریخ پر گفتگو کرتے ہوئے شپنگلر نے کہا ہے کہ تاریخ، تہذیب کی ان جمالیاتی کیفیتوں کے اظہار کا نام ہے، جو کسی بھی تہذیب کو ماضی سے مستقبل کی طرف سرگرم کار رکھنے میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ اس عمل کی تعبیر اور تشریح بھی کرتا ہے اور اس کی ضرورت اور معنویت پر زور بھی دیتا ہے کہ کوئی تہذیب اپنی معاصر دوسری تہذیب سے یا کوئی قدیم تہذیب کسی جدید تہذیب سے کیوں کر مختلف ہو سکتی ہے۔ وہ تہذیبوں کے اختلافات اور ان کے اشتراکات پر بھی گفتگو کرتا ہے۔ وہ تہذیبوں کے درمیان مکالمے اور ان کے درمیان متصادم رویوں سے بھی باخبر ہے۔ اسے معلوم ہے کہ تہذیبوں کے درمیان ہزارہا اختلافات

ہوتے ہوئے بھی ایک قدر مشترک ہوتی ہے۔ وہ ان مختلف مراحل اور مدارج کا ذکر کرتا ہے، جن کی روشنی میں کوئی بھی تہذیب اپنے تصور تاریخ کی روشنی میں عروج کے درجوں پر متمکن ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ کے ان مدارج پر متمکن ہونے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ جب کوئی قوم اپنے ماضی کی اقدار، اقدار حیات، تہذیبی زندگی کے رویوں اور معاشرتی زندگی کے رویوں سے سبق حاصل کرتے ہوئے اپنی تہذیب کے تصور تاریخ کی روشنی میں سرگرم کار ہوتی ہے تو مدارج حیات میں اس کا پھیلاؤ اور نئے آفاق کی تلاش اس کے لیے آسان ہو جاتی ہے۔ لیکن جب بھی کوئی تہذیب اپنے تصور تاریخ سے ہٹ جائے یا اس کا تصور تاریخ اس کے پیش نظر نہ رہے، وہ قوم اپنے مدارج پر گامزن نہ رہ کر زوال آشنا ہو جاتی ہے۔ آغا افتخار حسین کے بقول:

> شپنگلر کے نزدیک تاریخ تہذیبوں کے سلسلے کا نام ہے۔ ہر تہذیب کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ جن کا اظہار اس کے ہر عمل میں ہوتا ہے اور اس طرح ہر تہذیب باقی تہذیبوں سے مختلف ہوتی ہے لیکن ان اختلافات کے باوجود تمام تہذیبوں میں ایک قدر مشترک ہوتی ہے۔ تمام تہذیبیں ان مدارج سے گزرتی ہیں، جن سے کوئی جان دار گزرتا ہے۔ مثلاً بچپن، جوانی، بڑھاپا اور موت۔ ہر تہذیب کا پہلا دور وحشیانہ یا جہالت کا دور ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ تہذیب ترقی کر کے ایک سیاسی نظام اختیار کر لیتی ہے اور علوم وفنون میں ترقی ہوتی ہے۔ شروع شروع میں علوم وفنون ذرا ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کلاسیکی دور آتا ہے اور پھر عروج پر پہنچنے کے بعد زوال شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر وحشیانہ دور واپس آ جاتا ہے اور آخر میں اس تہذیب کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ شپنگلر اصرار کرتا ہے کہ ہر تہذیب اور ہر قوم کے لیے ان مدارج سے گزرنا اور آخر میں مرجانا ضروری ہے۔ یہی نہیں، شپنگلر کہتا ہے کہ نہ صرف ان مدارج سے گزرنا اٹل ہے بلکہ ہر دور کی موت بھی متعین ہے۔ ہم حساب لگا سکتے ہیں کہ کون سا دور کتنا ہونا چاہیے، اس میں سے کتنا گزر گیا، کتنا باقی ہے۔ گویا یہ پیش گوئی کی جاسکتی ہے کہ کوئی تہذیب کتنی مدت میں جوان سے بوڑھی ہو جائے گی اور کب تک مر جائے گی۔ شپنگلر کے نزدیک مغربی تہذیب اپنے آخری دور میں ہے۔[۵۲]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تمام تہذیبیں اسی اصول کے تحت عروج کے درجات پر فائز ہوتی ہیں اور اسی اصول کی روشنی میں زوال آشنا ہو سکتی ہیں؟ جو بنیادی اعتراض یہاں پر پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس رویے کی طرف اس فلسفی نے اپنی مایہ ناز کتاب میں اشارہ کیا ہے، اس میں ایک بنیادی غلطی یا تسامح موجود ہے کہ اگر شپنگلر کے تصور تاریخ کی اس حقیقت کو مان لیا جائے

تو اس کا تصور تاریخ روحانیت کے بجائے حیاتیاتی عوامل کا مظہر بن جاتا ہے لہٰذا اس حیاتیاتی پس منظر کی وجہ سے اس کے روحانی رویے متاثر ہوتے ہیں۔ روحانی رویوں کی اثر پذیری کی وجہ سے تصور تاریخ کا متاثر ہونا بنیادی شرط ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی تہذیب، کسی بھی عہد میں، یا کوئی بھی قوم یا معاشرہ کسی بھی دور میں، ایک ہی طرح سے عروج کی بلندیوں تک پہنچتا ہے اور بالکل ایک ہی طرح سے زوال آشنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا۔ جب ہم اس تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف زمانوں میں تاریخ کے اسباب و عوامل، تاریخ کے عروج و زوال کی داستانیں مختلف طرح سے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ واقعات کا مختلف طرح سے وقوع پذیر ہونا دراصل اس کے وجدانی یا مابعد الطبیعیاتی تناظر کا اظہار ہے اور گنے بندھے فطرت کے قوانین کی روشنی میں اس کا ایک طرح سے نمو پذیر ہونا ان مادی عوامل کا شاخسانہ ہے، جس کا اظہار ہم دن رات بدلتے ہوئے تناظر میں بہ آسانی دیکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا تاریخ دن رات کا بدلنا نہیں ہے، یہ حالات اور واقعات کی صورت گری کا نام نہیں ہے، یہ ان حالات اور واقعات سے بڑھ کر کسی اور چیز کا نام ہے اور اس سے بھی بڑھ کر تصور تاریخ کا وجہ ہے، جس سے انسانی زندگی یا تہذیبوں کے مختلف رویوں کی تصویر کشی ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کے شپنگلر سے اختلافات کے حوالے سے ڈاکٹر وزیر آغا کے مضمون میں سے یہ اقتباس انتہائی برمحل ہے:

> اپنے خطبات میں علامہ اقبال نے شپنگلر کے اس نظریے کو تو مان لیا کہ مغربی کلچر اصلاً کلاسیکی کلچر کی ضد تھا تاہم انھوں نے شپنگلر کی اس بات کو نہیں مانا کہ ہر کلچر ایک جزیرے کی طرح باقی کلچروں سے کٹا ہوتا ہے۔ اس سے علامہ اقبال کا مقصود فقط اس بات کا اظہار تھا کہ اسلامی کلچر ہی نے مغربی کلچر کو کروٹ دی ہے اور اگر شپنگلر کو مغربی کلچر، کلاسیکی کلچر کی ضد نظر آیا ہے تو مغربی کلچر کا یہ وصف بھی دراصل اس بغاوت ہی کا نتیجہ ہے، جو مسلمان نے یونانی افکار کے خلاف کی تھی۔ مراد یہ کہ مغربی تہذیب اور اس کی "جہت" مغربی علوم اور ان کا پھیلتا ہوا افق، مغربی انداز نظر اور اس کا استقرائی اور تجزیاتی انداز ...... یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے فروغ سے پہلے اسلامی تہذیب میں موجود تھا اور وہیں سے سلطنت کی طرح دست بدست ہوتا ہوا مغرب کے ہاتھوں میں آیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات شپنگلر کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی، کیوں کہ اگر وہ اس بات کو مان لیتا تو اس کا وہ سارا نظریہ ہی باطل قرار پاتا، جو نہ صرف مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج قائم رکھنے کا داعی ہے، بلکہ ثقافتوں کے ایک دوسری پر اثرات مرتسم کرنے کی حقیقت کو بھی نہیں مانتا۔[۲۶]

جابر علی سید نے علامہ اقبال اور شپنگلر کے اتفاق و اختلاف کو بہت خوبصورت اور دل پذیر انداز میں سمیٹا ہے:

خدایان، بحر و بر، شپنگلر جیسے منکرین تاریخ بھی ہو سکتے ہیں اور ابن خلدون، گبن، ٹائن بی، ہیگل، فیورباخ، شلیئر ماخر، مارکس اور اقبال بھی۔ اور اقبال کا شپنگلر سے متاثر ہونا انتہائی ممکن، منطقی اور قرین قیاس ہے۔ جتنا اس کا زوال مغرب، سے ایک خاص مذہبی نکتے پر بےزاری کا اظہار کرنا اور اس کے خلاف اپنے ایک لیکچر کا اہم تر حصہ تحریر کرنا۔ دونوں رویوں میں کوئی فطری اور منطقی تضاد نہیں ہے، بلکہ یہ ایک بڑے مفکر اور حوصلہ مند مسلمان فلسفی کی توازن پسندی اور جامعیت کا معمولی سا ثبوت ہے۔[۳۷]

شپنگلر کے تصور تاریخ میں بہت سے رویے درست انداز میں موجود ہیں۔ مگر ایک رویہ بلکہ بنیادی رویہ، جسے ہم اس کی فکری کوتاہی سے تعبیر کر سکتے ہیں، یہی ہے کہ اس کے تصور تاریخ کی بنیاد، اس حیاتیاتی عمل پر ہے، جسے روحانی ارتقاع میسر نہیں ہے اور اس روحانی ارتقاع کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے تصور تاریخ، مادیت کی گتھیوں میں الجھ کر رہ جاتا ہے اور مادیت کے معاملات میں اس انداز سے الجھ جانے کے سبب حقیقت کی وہ تعبیر ہاتھ نہیں آتی، جو دراصل انسانی رویے اور انسانی عمل کی یا انسانی تخلیق کی بنیادی اکائی ہے۔ یا ہم اسے انسانی تخلیق کا بنیادی سبب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے کہ:

ترجمہ: "میں نے جنات اور انسانوں کو محض اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ صرف میری عبادت کریں۔"[۳۸]

شپنگلر کے تصور تاریخ میں جو خامیاں در آئی ہیں، ان میں سے چند ایک کی جھلک اس اقتباس میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے:

شپنگلر کے نزدیک تاریخ کا عمل جبری ہے، اسی طرح وہ تاریخی جبریت کا قائل ہے۔ اسی لیے اس کی شہرۂ آفاق تصنیف زوال مغرب پر پژمردگی اور مایوسی چھائی ہوئی ہے۔ وہ تمدن کے تنزل پذیر مرحلے کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بڑے بڑے شہر ابھر آتے ہیں اور شہریوں کا تعلق دیہات سے منقطع ہو جاتا ہے۔ سیم و زر کی پرستش عام ہو جاتی ہے اور مقصود بالذات دولت اور حکومت لازم و ملزوم ٹھہرتے ہیں۔ ادب و فن میں تخلیقی روح فنا ہو جاتی ہے اور احیائے مذہب کی کوششیں عام ہو جاتی ہیں۔ اس طرح تخلیقی عنصر کا فقدان تمدن کے خاتمہ کا اعلان کرتا ہے۔ شپنگلر کی تصنیف میں تمدن مغرب کے زوال کا تجزیہ اہم نہیں ہے۔ اہم حقیقت یہ ہے کہ اس کے سامنے تمدن کے زوال کے اسباب کی کوئی سائنسی توجیہ نہیں تھی اور تنزل کے

اس تسلسل کو توڑنے کا کوئی قانون اور انحطاط کے اعادہ سے نجات کا کوئی راستہ نہیں تھا۔ اس لیے اس کا تاریخی تجزیہ ایک بیان محض بن کر رہ گیا ہے۔[۲۹]

یہ بات دراصل اس تصور تاریخ کو سمجھنے کے لیے بنیادی فریم ورک مہیا کرتی ہے۔ انسانی زندگی کا بنیادی مقصد ذریعۂ معاش کی تلاش نہیں ہے، انسانی زندگی کی بنیادی قدر یا اکائی روزمرہ زندگی کے معاملات کی جدلیاتی یا مادی تعبیر نہیں ہے، بلکہ انسان کی تخلیق کا بنیادی مقصد، قرآن کے نزدیک اور علامہ اقبال کے الفاظ میں، ان کی نظم "تخلیق" میں کچھ یوں جلوہ گر ہے:

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے
اس آبِ جو سے کیے بحرِ بے کراں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا
خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں
ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا
ہوائے دشت سے بوئے رفاقت آتی ہے
عجب نہیں ہے کہ ہوں میرے ہم عناں پیدا[۳۰]

اگر اسے حیاتیاتی، مادی یا حسیاتی عمل کا مرہونِ منت قرار دیا جائے تو پھر اس کے اندر تخلیق کی وہ سرگرمی یا اس کی ارتقائی کیفیت یا تاثر پذیری یا وسعت آشنائی پیدا نہیں ہو سکتی، جسے ہم آفاقیت یا ہمہ گیریت سے تعبیر کرتے ہیں۔

تاریخ معاشی پیداوار کی کہانی نہیں ہے اور نہ ہی وہ سیاست کی غلام گردشوں کی داستان ہے۔ تاریخ انسان کے داخلی اور خارجی رشتوں کے ان مطالعاتی افادات کا نام ہے، جو اس کے جسم اور روح کی یکتائی سے متشکل ہوتے ہیں۔ اگر تاریخ اور تاریخ کا تصور صرف خارجی معاملات کی تعبیر اور تفہیم سے متعلق ہو جائے تو اس کے روحانی اور داخلی رشتے کمزور پڑ جاتے ہیں۔ اگر تاریخ محض باطنی کیفیات کے اظہاریوں سے عبارت ہو جائے تو خارجی زندگی کا تمام تر سرمایہ بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ لہٰذا داخل اور خارج کی باہمی یک جائی یا مادے اور روح کی

باہمی کیفیات کا انسلاک اس حقیقی تصورِ تاریخ میں اجالنے میں بنیادی کردار ادا کرسکتا ہے، جو انسانی زندگی میں ہبوطِ آدم سے لے کر آج تک مروج ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مغرب کے تصورِ تاریخ میں ایک بنیادی خرابی رہی ہے۔ تھیلیز سے لے کر عہدِ جدید کے فلاسفہ تک جن لوگوں بھی نے تاریخ پر اپنے نظریات اور خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ تصورِ تاریخ کی اس بنیادی سچائی اور صداقت کو پانے اور اجالنے میں ناکام رہے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کی توجہ تاریخ اور تصورِ تاریخ کے کسی ایک عنصر پر زیادہ رہی ہے اور دوسرے پر کم یا بالکل نہیں۔ جہاں پر بھی انھوں نے روح کی وجدانی کیفیتوں کو مرکزِ نگاہ بنایا ہے، وہاں اس کا مادی پہلو متاثر ہوا ہے اور جہاں انھوں نے صرف مادی رویوں کی کارگزاریوں کو تاریخ کے تصور کا نام دیا ہے، وہاں روحانیت کا سایہ میسر نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بنیادی اقدار متاثر ہوئی ہیں۔

علامہ اقبال مغرب کے فلسفیوں کے اجزا سے، اجزائے ترکیبی سے جزوی طور پر متاثر ہوئے ہیں اور انھوں نے کہیں کہیں ان سے اخذ و استفادہ بھی کیا ہے۔ لیکن پوری تہذیب کے کسی بھی فلسفی کی تمام فکری اساس سے کلیت کے ساتھ ان کا متاثر ہونا ممکن نہیں رہا۔ کوئی بھی مفکر، فکر اور تصورِ تاریخ اپنی کلیت کے ساتھ علامہ اقبال کو متاثر نہیں کرسکا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے تصور ہائے تاریخ کی بنیاد ان داخلی اور خارجی رشتوں پر استوار نہیں ہے، جن سے انسانی زندگی متشکل ہوئی ہے اور جن پر انسانی زندگی کا نظام قائم ہے۔

❁ ❁ ❁

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمد حسن عسکری، جدیدیت، نقوش پریس، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۲۲۔۲۳۔

2- Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers*, Methren Co Ltd., London, 1976, p-212.

۳۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، الشال، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۳۰۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۔

۵- ایضاً، ص ۳۵۔

۶- عائشہ بیگم، تاریخ اور سماجیات، قومی کونسل برائے فروغ اردو، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۱۹۔

۷- غلام جیلانی برق، ڈاکٹر، یورپ پر اسلام کے احسانات، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۲۸،۲۹۔

۸- رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت، اردو ترجمہ عبدالمجید سالک، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۳۵-۳۹۔

۹- قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۳۱۲،۳۱۳۔

۱۰- بشیر احمد ڈار، حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۲۸۔

۱۱- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشت فلسفہ، حصہ اول، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۷۵،۷۶۔

12- Nigosian, S. A., *World Religions*, McMillan Press, New York, 2000, p-129,130.

۱۳- بشیر احمد ڈار، حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق، ص ۱۸،۱۹۔

۱۴- ایضاً، ص ۱۳۳۔

۱۵- ایضاً، ص ۱۵۰،۱۵۱۔

۱۶- مہر عبدالحق، ڈاکٹر، ہندو صنمیات، بیکن بکس، ملتان، ۱۹۹۳ء، ص ۲۱،۲۲۔

۱۷- ایضاً، ص ۲۷۔

۱۸- قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، ص ۳۳۶،۳۴۷۔

۱۹- امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۱۹۰۔

20- Warrington, Hughes, *Fifty Key Thinkers of History*, Routledge, London, 2000, p-180.

۲۱- قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، ص ۳۴۷۔

۲۲- آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۹۱۲۔

23- *Iqhal Review*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, October 1983, p-72.

24- Hegel, George Welhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, Dores Publications, New York, 1956, p-9.

25- Warrington, Hughes, *Fifty Key Thinkers of History*, p-140.

۲۶- آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص ۱۹۶،۱۹۷۔

۲۷- قاضی قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص۳۸۷۔

۲۸- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۳۸۰۔

۲۹- آغا افتخار حسین، قوموں کے شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص۱۹۸۔

۳۰- علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص۱۳۲، ۱۳۳۔

۳۱- محمد اقبال، مطالعۂ بیدل: فکر برگساں کی روشنی میں، ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۲۹، ۳۰۔

۳۲- قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص۳۶۴، ۳۶۵۔

۳۳- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۴۰۔

۳۴- جابر علی سید، اقبال: ایک مطالعہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص۱۲۹، ۱۳۰۔

۳۵- آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص۳۰۶۔

۳۶- وحید قریشی، ڈاکٹر، (مرتب)، منتخب مقالات: اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۱۷۶۔

۳۷- جابر علی سید، اقبال: ایک مطالعہ، ص۱۳۲۔

۳۸- تفسیر احسن البیان، اردو ترجمہ: مولانا محمد جونا گڑھی، دارالسلام پبلشرز، ریاض، سعودی عرب، ۱۹۹۸ء، ص۱۳۲۸۔

۳۹- ثاقب رزمی، سائنسی فکر اور ہم عصر زندگی، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۲۰۸، ۲۰۹۔

۴۰- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۵۶۲، ۵۶۳۔

باب چہارم

علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ

علامہ اقبال برصغیر میں پیدا ہونے والے چند بڑے مفکرین میں سے ایک ہیں۔ وہ اتنے بڑے مفکر ہیں کہ ان کے تمام تر علمی اور فکری موضوعات کا احاطہ ایک جست میں تو شاید ممکن ہی نہیں اور یہ ایک شخص کے بس کی بات بھی نہیں کہ وہ ان کے افکار کی تمام جہتوں کا ادراک کر سکے۔ ہر دور میں مختلف الخیال لوگوں نے اپنے اپنے انداز اور اپنے اپنے مطالعاتی افادات کے اعتبار سے فکرِ اقبال کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ کوئی شخص بھی مجموعی حوالے سے فکرِ اقبال کی تفہیم اور ترویج کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔ فکر و کلامِ اقبال کی بے پناہ جہتیں ہیں۔ کوئی بھی اپنے ذوق کے مطابق ان کی شاعری کے کسی ایک رخ پر زیادہ مطالعہ کر لیتا ہے لیکن دوسری بے پناہ جہتیں رہ جاتی ہیں۔ علامہ اقبال، مغرب و مشرق کے اتنے بڑے جامع ہیں کہ ان کے ہاں یہ دونوں دھارے باہم ملتے ہوئے، واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ اس لیے اقبالیاتی فکر کی تفہیم و تشریح کے لیے بیک وقت کئی ایک علوم و فنون میں مہارت لازمی امر ہے۔ بیسویں صدی میں اقبالیات میں جو ماہرین سامنے آئے، وہ اپنی تمام تر علمی و فکری جامعیت کے باوجود اقبال کی کلی تفہیم کا حق ادا نہیں کر سکے۔

عام طور پر صاحبانِ علم اقبال کے بنیادی تصورات سے واقفیت رکھتے ہیں، جیسے تصورِ خودی و بے خودی، تصورِ مردِ مومن، تصورِ عشق و عقل اور چند دوسرے تصورات۔ مگر بعض تصوراتِ اقبال پر توجہ نہیں دی گئی، جو حقیقتاً فکرِ اقبال میں بنیادی اور اساسی نوعیت کے حامل ہیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے ایک تصورِ تاریخ ہے۔ غالباً فکرِ اسلامی کی تاریخ میں علامہ اقبال پہلے مفکر ہیں، جنھوں نے علم اور اس کے ماٰل و ماعلیہ کو سمجھنے کے لیے قرآن مجید کو بنیاد بنایا۔ اس حوالے سے روزگار فقیر اور تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ایک ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

ڈاکٹر صاحب (علامہ اقبال) اپنی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں قیام فرماتے، اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کی قیام گاہ پر ایک نئے ملاقاتی آئے، ادھر ادھر کی باتیں ہوتی رہیں۔ اتنے میں انھوں

نے ڈاکٹر صاحب سے ایک سوال کر دیا، کہنے لگے "آپ نے مذہب، اقتصادیات، سیاسیات، تاریخ اور فلسفہ وغیرہ علوم پر جو کتابیں اب تک پڑھی ہیں، ان میں سب سے بلند پایہ اور حکیمانہ کتاب آپ کی نظر سے کون سی گزری ہے؟" ڈاکٹر صاحب اس سوال کے جواب میں کرسی میں سے اٹھے اور نو وارد ملاقاتی کی طرف ہاتھ کا اشارہ کیا کہ تم ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں، یہ کہ کر وہ اندر چلے گئے، دو تین منٹ میں واپس آئے تو ان کے ہاتھ میں ایک کتاب تھی۔ اس کتاب کو انھوں نے اس شخص کے ہاتھوں پر رکھتے ہوئے فرمایا" قرآن مجید"[۳۲]

"لہٰذا اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا خیال موجود نہیں جو فلسفۂ تاریخ کا سرچشمہ بن سکے، حالانکہ بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتاسر اس روح سے معمور ہے، جو قرآن کی بدولت اس میں پیدا ہوئی، وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔"[۳۳]

گویا ان کے نظریۂ علم کی تشکیل میں قرآنی تعلیمات کو بنیادی اور اساسی اہمیت حاصل ہے۔ قرآن کریم میں علم اور حصول علم کے ذرائع کو تین بڑے مراحل میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱- انسانی داخلیت

۲- فطرت اور کائنات کا مشاہدہ

۳- تاریخ

انسانی داخلیت میں وہ تمام رویے آتے ہیں، جو انسانی ضمیر سے متعلق ہیں۔ مثلاً وجدانی اور مکاشفاتی تجربات، علوی جذبات اور فکری محسوسات وغیرہ۔ قرآنی نظریۂ تعلیم کا دوسرا مرحلہ کائنات صغیر یعنی انسانی ضمیر کے باہر پھیلے ہوئے ماحول کے مشاہدے پر مبنی ہے۔ قرآن کریم میں ارکان اسلام کی تعلیمات کے بعد سب سے زیادہ زور مشاہدۂ کائنات اور تسخیر کائنات پر دیا گیا ہے۔ گویا انسان کے داخل اور خارج کے باہمی اتصال سے علم کے دو ذرائع حاصل ہوتے ہیں اور یہی دو بنیادی ذرائع ہیں، جو حصول علم کی مجموعی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے خیال میں:

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا، جیسے پیغمبر اسلام کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے، آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے، جو اس کے آئندہ رخ کے

مین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چوں کہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی ہے لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے، کیوں کہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطن سے، جو بہ اعتبار نوعیت، انبیا کے احوال و وارداتِ باطن سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔ قرآن مجید نے "انفس و آفاق" دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔[۳]

علم کا تیسرا ذریعہ، تاریخ انسان کی داخلی اور خارجی کشمکش سے جنم لیتا ہے۔ یہ ذریعہ، کائناتِ کبیر اور کائناتِ صغیر [انسان] سے اس قدر جڑا ہوا ہے کہ ان دونوں کے بغیر اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ ایک طرف کائنات سے مربوط ہے اور دوسری طرف انسان کے ساتھ اور ان دونوں کی باہمی یک جائی سے اس کے فکری اصول مرتب ہوئے ہیں۔ جبھی تو یہ ذریعہ انسانی شعور کی کلی روایت کا آئینہ دار بھی ہے۔ اقبال کے بقول:

قرآن پاک نے تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔[۴]

علم کا یہ تیسرا ذریعہ ہبوطِ آدم سے لے کر زندگی کے مختلف ادوار سے ہوتا ہوا ابد کی طرف رواں دواں ہے۔ اسلام سے ماقبل تاریخ کو کسی بھی مذہب اور ملت میں علم کا اساسی ذریعہ قرار نہیں دیا گیا تھا، بلکہ داخل و خارج کے باہمی آہنگ سے مرتب رویے کو ہی علم کی بنیاد سمجھا گیا اس لیے ان ملتوں اور مذاہب میں تاریخ کی اس طرح صورت گری نہیں ہوئی، جس طرح اسلامی نظامِ فکر میں اس کی بنیادی حیثیت کو دریافت کیا گیا ہے۔ اسلام میں تاریخ کو بنیادی اور اساسی ذریعہ علم قرار دے کر اس کی اصولی صورت کا تعین کیا گیا ہے اور تاریخ کو محض حوادثِ کائنات اور سلسلۂ روز و شب ہی سے مربوط نہیں کیا گیا، بلکہ اسے فکرِ اسلامی کی روایت پر اس اصل اصول سے تعبیر کیا گیا، جو حقیقی تصورِ زندگی کی بنیاد ہے۔ تاریخ کے مختلف نظریات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال سے قبل کسی بھی مسلمان مفکر نے تاریخ کو ذریعۂ علم نہیں سمجھا۔ بنو امیہ کے

عہد سے لے کر، عہدِ جدید تک چوں کہ مسلم معاشرے میں خلافت کا نظام مروج نہیں رہا، اس لیے ملوکیت کی اثر اندازی نے اسلامی تصورِ حقیقت کو تاریخ سے مربوط نہیں رہنے دیا۔ ان ادوار میں آنے والے مسلم مفکرین، تاریخ کے تصور کو جس زاویہ نظر سے دیکھتے رہے، وہ قرآن کے تصورِ تاریخ سے براہ راست مستفاد نہیں رہا۔ ابن خلدون جیسے تاریخ کے مایہ ناز فلسفی کے ہاں بھی، تاریخ بنیادی ذریعۂ علم نہیں، بلکہ وہ بھی تاریخ اور تاریخی شعور کو ثانوی اہمیت دیتے ہیں۔ علامہ اقبال نے پہلی بار اس ذریعۂ علم [تاریخ] کو نہایت جرات اور بے باکی کے ساتھ پیش کیا۔ علامہ اقبال کے نزدیک:

> قرآن پاک کو تاریخ سے اس لیے دلچسپی ہے کہ وہ علم کا ایک سرچشمہ ہے تو صرف اس حد تک نہیں کہ اس کا سلسلہ، تاریخی تعمیمات سے آگے نہ بڑھے۔ اس کے برعکس قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا کیوں کہ بطور ایک علم...... تاریخ کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس کا مواد جن واقعات سے تیار کیا جاتا ہے، ہمیں ان کی صحت کا یقین ہو۔[۳۸]

تاریخ پر زور دینے اور اسے تیسرا ذریعہ علم قرار دینے سے فکرِ انسانی کے تسلسل اور تفکر کی روایت میں حرکت کے اصول کی افادیت جلوہ گر ہوتی ہے اور حرکت ہی کائنات کا وہ اصل اصول ہے، جس سے انسانی زندگی عمل کی رعنائی سے مشک بار رہتی ہے۔ اگر حرکت اور عمل کی کارفرمائی ختم ہو جائے، تو تاریخ کی تصوری اور عملی حیثیت جمود کا شکار ہو جاتی ہے اور یوں کسی بھی قوم کا زوال آشنا ہو جانا فطری بات ہے۔ قرآنی تعلیمات کا بنیادی مطمح نظر، عمل کی قوتوں کو متحرک رکھنا ہے۔ اس لیے وہ تاریخ کو بطور ذریعۂ علم متعارف کراتا ہے، تاکہ اس کی اہمیت کا ادراک کیا جا سکے۔ علامہ اقبال نے اس لیے تاریخ کی اس عملی تعبیر کو اہمیت دی، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ یہی وہ ذریعہ ہے، جس کے توسط سے تصورِ حرکت اور عمل کے اصول وضوابط متشکل ہو سکتے ہیں اور تاریخ کی اثر پذیری اپنی ہمہ جہتی کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ اس سے تاریخ اپنے اخلاقی، روحانی اور مابعد الطبیعیاتی مراحل کے مجموعی تناظر سے ہم آہنگ ہوتی ہے، یا اسے ہونا چاہیے۔ اشپینگلر اور علامہ اقبال کے ہاں تصورِ تاریخ کے ضمن میں، ایک ہی رویہ مشترک ہے اور وہ ہے تاریخ اور تہذیب کے عروج اور زوال کی کہانی، کیوں کہ بقول ڈاکٹر اسلم انصاری:

> اقبال نے اس (اشپینگلر) کے اس خیال کو ضرور اہمیت دی کہ تہذیبوں کی بھی ایک عمر طبیعی ہوتی ہے اور وہ نامیاتی وحدتوں کی طرح نشوونما پاتی ہے اور اپنے انجام کو پہنچتی ہے۔[۳۹]

علامہ اقبال کے ہاں تاریخ کا تصور قرآن کے نظریۂ علم کی روشنی میں صورت پذیر ہوتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کا تصور تاریخ اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا، جب تک کہ ان کا تصور زمان و مکاں اپنے مجموعی فکری تناظر میں نہ سمجھ لیا جائے اور تصور زمان و مکاں اس وقت تک سمجھ نہیں آسکتا، جب تک کہ انسانی تقدیر کے مسئلے کی تفہیم نہ کرلیں۔ گویا جب ہم علامہ اقبال کے تصور تاریخ پر غور کریں گے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم پہلے ان کے تصور زمان و مکاں اور تصور تقدیر کا ادراک کرلیں، کیوں کہ بقول عالم خوندمیری:

مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسانی وجود کے ان دونوں ابعاد زمان و مکاں اور تقدیر کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسان کو من حیث الکل اپنی فکر اور فن کا نصب العین بنایا۔ اسی معنی میں ان کی فکر، مشرق اور مغرب، روحانیت اور مادیت، انفس و آفاق، الوہیت و انسانیت، وقدسیت و دنیویت، ابدیت اور تاریخ کا نقطۂ اتصال بن جاتی ہے۔[۲]

دنیا میں توحید کے سوا ہر شے، ہر جگہ اور ہر مقام پر دوئی کی صورت میں ملتی ہے۔ تضاد زندگی ہے اور زندگی تضاد۔ رات ہے تو دن بھی ہے، سردی ہے تو گرمی بھی ہے، کبھی خوشی ہے تو ساتھ غم بھی ہے، کہیں شر ہے تو ساتھ خیر بھی موجود ہے، کہیں نیکی ہے تو کہیں بدی، کہیں پیغمبر مبعوث ہوتے ہیں اور کہیں بدکردار بے شمار۔ یہ کائنات کا نظام ہے، یہ سلسلۂ روز و شب ہے، جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔

اس نظام فکر کے اثرات ہمیں دو تہذیبوں میں دکھائی دیتے ہیں:

۱۔ مشرق کی تہذیب میں

۲۔ مغرب کی تہذیب میں

ویسے تو تاریخ کے مختلف ادوار میں کتنی ہی تہذیبیں دنیا میں پیدا ہوئیں، پھلی پھولیں، عروج پایا، زوال آیا اور مٹ گئیں اور مٹتی چلی جا رہی ہیں لیکن مذکورہ دو تہذیبیں صدیوں سے موجود ہیں۔ طویل عرصے سے ان دونوں تہذیبوں کا ٹکراؤ اور مکالمہ چلتا آرہا ہے۔ ان میں تصادم بھی رہا اور ایک دوسرے کو متاثر بھی کرتی آرہی ہیں۔ مشرق کی تہذیب، مذاہب اور روحانیات کی تہذیب ہے۔ مغرب کی تہذیب، روحانیت کے برعکس عقلیات پر بنیاد ابھارتی ہے۔ مشرق میں ہمیشہ سے روح کی حکمرانی رہی ہے، ایسے علوم و فنون رائج رہے ہیں، جن کا تعلق روحانیت سے ہے، لیکن مغرب کی تہذیب میں علوم و فنون مادی رویوں سے فروغ پاتے ہیں۔ مشرق کا کائنات کا

مطالعہ اس حوالے سے کرتا رہا ہے کہ یہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے، جب کہ مغرب میں اس کا مطالعہ بے غرضی پر مبنی رہا ہے۔ مشرق اگلی دنیا پر یقین رکھ کر اس دنیا کی مقصدیت کا ادراک کرتا رہا ہے لیکن مغرب نے اسی دنیا کو نصب العین قرار دے کر اسے مطالعہ کرنے کی طرح ڈالی ہے۔

زمانۂ قدیم سے فلسفیوں کے ہاں جو سوالات پیدا ہوئے ہیں، ان میں اہم تر سوال یہ رہا ہے کہ آیا:

مادہ قدیم ہے یا حادث؟

فلسفے کے باقی سوالات بھی اسی نقطے کے گرد گردش کرتے رہے ہیں، یعنی:

مادہ کیا ہے؟

یہ خیر ہے یا شر؟

کن سے قبل اس کی کیا صورت تھی؟

مادے اور روح کے مابین کیا رشتہ ہے؟

یہ دونوں ایک ہیں یا مختلف؟

وقت کی تعبیر مادی ہونی چاہیے یا روحانی؟

انسانی تقدیر مادے سے وابستہ ہے یا روح سے؟

مختلف ادوار میں فلسفی ان سوالوں کے مختلف جواب دیتے آئے ہیں اور یہ سوال اور مسائل آج بھی اسی طرح تازہ ہیں جیسے کہ کل تھے۔ علامہ اقبال کے ہاں بھی انھیں سوالات سے ان کے افکار کی کونپلیں پھوٹتی ہیں اور برگ و بار لاتی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ وہ ان مسائل کے تناظر میں زمان و مکاں اور انسانی تقدیر کی کیا تعبیر پیش کرتے ہیں اور ان مسائل کے توسط سے تصور تاریخ کی تفہیم کے سلسلے میں کیا کام لیتے ہیں۔ انسانی وجود، تقدیر کی جامعیت کا ادراک اس وقت ہی کر سکتا ہے، جب وہ خارجی اور داخلی تقاضوں کی یک جائی کی تہذیب کو مرتب کر سکے، کیوں کہ داخل اور خارج کی علیحدہ علیحدہ معنویت، تاریخ کے فکری ماحول کو اس کے مجموعی حوالے سے متشکل نہیں کر سکتی۔ انفس و آفاق کا یہی امتزاجی رویہ ہے کہ جہاں انسانی تقدیر، تاریخ کی آفاقیت اور دوامیت کی طرف مائل پرواز رہتی ہے۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری کے بقول:

سماجی قانون...... اخلاقی روح سے معمور ہو جاتا ہے اور انسان کو اپنی منزل بناتا ہے۔ روح مادے کی تطہیر کرتی ہے اور آزادی...... انسان کے مجموعی وجود کی آزادی بن جاتی ہے، جہاں

دنیا...... دین کی تنقیص نہیں کرتی بلکہ اس کی رفیق بن جاتی ہے اور دین...... دنیا کو بہ چشم حقارت نہیں دیکھتا بلکہ اسے نئی معنویت عطا کرتا ہے۔ روح...... جسم کو اپنے لیے قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم...... روح کے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔ انسانی وجود...... دونوں صورتوں میں جب کہ وہ صرف عمودی بعد میں پرواز کرتا رہے، یا صرف افقی بعد میں سفر کرتا رہے [اپنے آپ سے] بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بیگانگی اسی وقت دور ہو سکتی ہے، جب انسانی وجود ان دونوں ابعاد کے تقاضوں میں توازن قائم رکھ سکے۔[۵]

علامہ اقبال کے نزدیک انسانی وجود صرف داخلی یا خارجی رویوں سے اپنے آپ کو دریافت نہیں کر سکتا، بلکہ وہ ان دونوں کی یک جائی سے اپنے وجود کی شناخت کو ممکن بناتا ہے۔ اسی لیے ان کے خیال میں وجود کی بازیافت یا اس کا عرفان مراقبے یا محض روحانی تجربے سے ہاتھ نہیں آتا، بلکہ وجود کی حقیقی دریافت کا عمل خارج اور باطن کے امتزاج ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس فکری مقام پر فکرِ اقبال کا راستہ تصوف کے روایتی نظامِ فکر سے مختلف ہو جاتا ہے، کیوں کہ ان کے ہاں فلسفۂ خودی کا ابتدائی مقام معرفتِ ذات سے آغاز کرتا ہے۔ وہ نفیِ ذات کے بجائے اثباتِ وجود کے قائل ہیں۔ خودی کے مراحل سے گزر کر وجود، وجودِ واجب سے پیوست نہیں ہوتا، بلکہ وہ خود بقا اور دوام و ابدیت سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وحید قریشی:

فلسفۂ تاریخ کے سلسلے میں اقبال مغربی حکما سے الگ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ تاریخ کی حیاتیاتی تعبیر سے لے کر افکار کے تصادم اور طبقات کے تصادم تک جتنے بھی فلسفۂ تاریخ کے نظریات ہمارے سامنے آئے ہیں، ان میں ایک رجحان یہ دکھائی دیتا ہے کہ صرف Collective Impersonal یعنی اجتماعی غیر ذات ہی ایک حقیقت ہے اور افراد کا الگ وجود محض طلسم کا حکم رکھتا ہے۔ سائنسی معلومات نے سوسائٹی کو ایک عالم نمو اور فرد کو فقط ایک نامیہ ثابت کیا ہے۔ اس سے یہ سوال لازماً پیدا ہوتا ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ آیا وہ حالات و حوادث کے مقابلے میں ایک تنکے کی حیثیت رکھتا ہے یا نظامِ کائنات میں اسے کچھ اختیار بھی حاصل ہے؟ یہ صورت حال ہمیں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار کرتی ہے۔ دوسری طرف کائنات کی اہمیت ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آیا اس کائنات کی تہ میں کچھ بندھے ٹکے اصول کارفرما ہیں یا نہیں، یہ مرحلہ ہمیں تاریخ کے بنیادی مسائل سے دوچار کر دیتا ہے۔ کیا انسان محض شر یا محض خیر ہے؟ کیا واقعات، زمان و مکاں کی نظم و ترتیب کی ضابطے کے مطابق چل رہے ہیں؟ فلسفۂ تاریخ انھیں مسائل کے گرد گھومتا رہا ہے۔ مغربی مفکرین خصوصاً شپنگلر کی رائے میں زندگی کے مظاہر مختلف اوقات میں

زمان ہی سے متعین ہوتے ہیں اور انسانی جدوجہد اس کا محض ایک نتیجہ ہے۔ گویا اس طرح انسان کی ہستی۔ کائنات میں کوئی نتیجہ خیز تبدیلی کر نہیں پاتی۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کو قرآن کی تعلیمات کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ وہ فرد کو اتنا حقیر، بے حقیقت اور واقعات کے سامنے بے دست و پا نہیں گردانتے۔ وہ اسے نیابت الٰہی کا حق دار قرار دیتے ہیں اور اسی نکتے سے ان کا نظریۂ خودی تقویت پاتا ہے اور یہیں سے فلسفۂ تاریخ کے بارے میں ان کا نظریہ واضح ہوتا ہے۔[۹]

علامہ اقبال نے مشرق سے بھی استفادہ کیا اور مغرب سے بھی۔ انھوں نے دونوں تہذیبوں کے فکر و فلسفے کے بہترین عناصر کا مطالعہ کیا اور پھر جہاں جہاں مناسب سمجھا ان سے استفادہ کیا۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین حضرت علامہ کے اضطراب کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

تاریخ کی حرکت مستقبل میں جس انسان کو وجود میں لا رہی ہے، اقبال اس کے فراق کے درد سے بے تاب ہے اور اس کے جلد آنے کی آرزو کرتا ہے۔ اے لیل و نہار کے سیاہ و سفید گھوڑے پر سوار ہو کر آنے والے انسان کامل جلد آ۔ اے وجود کی آنکھوں کے نور جلد آ۔ کائنات کی رونق بن اور ہماری آنکھوں میں آباد ہو۔ قوموں کی باہمی لڑائیوں کے شور کو خاموش کر اور اپنے پیغام امن کے سریلے راگ کو ہمارے کانوں کی جنت بنا:

اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامۂ ایجاد شو
در سواد دیدہ ہا آباد شو
شورش اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشت گوش کن

ظاہر ہے کہ اقبال کا مطلب یہ ہے کہ مستقبل کا انسان کامل وہ انسان ہوگا جو خدا کی محبت کو درجۂ کمال پر پہنچائے گا اور عملی زندگی میں خدا کی صفات حسن و کمال کو آشکار کرے گا۔ جس سے انسانی معاشرہ تمام نقائص سے پاک ہو جائے گا۔ یہی انسان کا ماہ کامل بننا ہے، جس کے خیال سے ستارے بھی سہمے ہوئے ہیں۔ یہی اس کی فطرت ہے، جسے وہ بالآخر پا کر رہے گا۔ اقبال کے اس نظریۂ تاریخ سے تقدیر امم پر روشنی پڑتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ کون سی قوم ہوگی جو نظریات کی جنگ میں سلامت رہے گی اور وہ کون سی قومیں ہوں گی، جو اس جنگ میں مٹ کر فنا ہو جائیں گی۔ لیکن اگر کوئی اقبال سے پوچھے کہ اس نے عمل تاریخ کی منزل مقصود کا یہ نظریہ کہاں

سے لیا ہے تو وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ قرآن میں موجود ہے، بشرطیکہ کوئی شخص قرآن کو خود قرآن کی روشنی میں سمجھے اور امام رازی کی طرح دوراز کار منطقی موشگافیوں میں پڑ کر قرآن کے اصل مطلب کو اپنی نظروں سے اوجھل نہ کر دے:

چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر[۲۰]

زمان ..... فکر اقبال کا اساسی موضوع رہا ہے۔ خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) میں انھوں نے اسے امت مسلمہ کے لیے موت و حیات کا مسئلہ کہا ہے۔ "اسلامی ثقافت کی روح" میں سے یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہوگی، اس کے لیے زمان و مکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔[۲۱]

یہ مسئلہ ہر دور میں فکر اقبال پر حاوی رہا ہے۔ انھوں نے نہایت اجمال کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے، لیکن جہاں بھی وہ اس موضوع کو زیر بحث لائے ہیں، اس کے فکری رویوں کے تمام تر پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ فکر اقبال کے ارتقا کے مختلف ادوار میں یہ مسئلہ مختلف اور متنوع رنگوں سے ان کے پیش نظر رہا ہے۔ وہ ہمیشہ اس مسئلے کے بین السطور، نفس انسانی اور انسانی تقدیر کے ضمن میں قدریت کے قائل تھے اور چاہتے تھے کہ نفس انسانی کی مکاشفاتی تعبیر کو زمانے کی رفتار کے ساتھ اس طرح مربوط کر دیا جائے، تاکہ انسانی تقدیر کائناتی جبر سے آزادی حاصل کر سکے۔ علامہ اقبال تصور وقت کی تاریخ اور اس کے فلسفیانہ رویوں سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کا مقصد تو روحانی تجربے اور تاریخ کے مابین اس ربط کی تلاش ہے، جو شکست زمان کو جنم دیتا ہے۔ اقبال کا تصور وقت انسانی تقدیر کے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے، جن سے کائناتی رویے اپنی تمام ابعاد کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں۔ علامہ اقبال کا تصور تاریخ ..... ان کے فلسفۂ خودی کے ساتھ جڑا ہوا ہے، خودی، وقت اور تقدیر کے مسائل کے تناظر میں اپنے مختلف اور متنوع پہلو آشکار کرتی ہے۔ عثمان رمز رقم طراز ہیں:

Iqbal's philosophy of history is constructed on the corner stores of Ultimate Ego Prophethood Individual Ego of the nation and Stability of he individual Ego. The idea of 'Ego' is a system in Iqbal. It is co-extensive with Islam. Islam helps creating 'Ego' and ' Ego' is stabilized by Islam. Without Islam ' Ego' can hardly be realized. Whole history is the history

of the realization of ' Ego'. The ups and downs of history are related with the corresponding stability and instability of the ' Ego'.

In *Asrar-e-Khudi*. Iqbal presents his reading of the history of Muslims, In this opinion the cause of the downfall of this millat- lies in the fact it lost it "khudi" which was a proud possession of its ancestors. The millat allowed itself to be deceived by the " flock of sheep" that is the Ajmi nations' The Ajmi nations and realized in full that they could not then, rise to the standard of the muslim millat, as such they conspired to pull down the millat to their own status if life. To achieve this end the 'Ajmis preached the 'gospel' of non- violence and the philosophy of the negation of self. Like the sheep of jungle, the Ajmis precepted the muslims the lions-- to surrender their ' Ego' to humility, modesty and lonliness of mind. The sheep further advised the lions to give up the habit it loved by God. This sheepiness was adopted by the fatigued lions which ultimately resulted in atrophy of action. The muslim millat likewise was pursuaded by the Ajmis to sheepiness, and as a result of that philosophy of easy-going life the muslims had to lose the spirit of jehed. The loss of the spirit of jehad consequently led to a loss of will-power, determination and action. The muslim got entangled in splitting hairs in the names of academic discussion and stood mesmarised by the creed of 'Ruhbaniyan' All these factors combined together led to the downfall of the mulsim.

دل بتقدیر از میان سینہ رفت
جوہر آئینہ از آئینہ رفت[۱۲]

ہر دور میں، ہر تہذیب کا توحید کے بارے میں مختلف تصور رہا ہے۔ جیسے خدا کے بارے میں، مغرب اور مشرق کا تصور جدا ہے۔ عیسائیوں، مسلمانوں، ہندوؤں اور یہودیوں وغیرہ کے خدا کے بارے میں تصورات جدا ہیں۔ چھوٹی سے چھوٹی چیز کے بارے میں ہر تہذیب، اپنا جداگانہ تصور رکھتی ہے۔ ایسے ہی تصور تقدیر کے بارے میں تمام تہذیبیں، علاقے، براعظم اور خطے جداگانہ تصورات رکھتے ہیں۔ مسلمانوں میں رسول اکرمؐ کے عہد میں اگر دیکھیں تو تقدیر کا تصور خالصتاً اسلامی تھا۔ لیکن خلفائے راشدینؓ کے بعد، اس اسلامی تصور میں ایک بنیادی تبدیلی واقع ہوئی۔ ابھی بہت سے صحابہؓ کرامؓ موجود تھے کہ ایک بہت بڑا سانحہ، ۶۱ھ میں رونما ہوا۔ کربلا جیسا بڑا سانحہ پیش آیا اور حضرت امام حسینؓ جیسی عظیم المرتبت ہستی شہید ہو گئی۔ مخالفین نے کہا کہ یہ تو خدا کی تقدیر تھی، ایسے ہی ہونا لکھا جا چکا تھا، سو جیسا ہونا لکھا تھا، ہو گیا۔ یہ بات جب اس عہد کے ایک جلیل القدر بزرگ اور صوفی حضرت حسن بصریؒ (پ ۶۴۲ء: م

۶۲۸ء) تک پہنچی تو انھوں نے اس کا یوں جواب دیا کہ ایسا کہنے والے خدا کے دشمن ہیں اور خدا کے یہ دشمن جھوٹ بولتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے ہمیں زمین پر اپنا خلیفہ بنایا:

تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کیے ہیں، اللہ تعالیٰ وعدہ فرما چکا ہے کہ انھیں ضرور ملک کا خلیفہ بنائے گا، جیسے کہ ان لوگوں کو خلیفہ بنایا تھا، جو ان سے پہلے تھے اور یقیناً ان کے لیے ان کے اس دین کو مضبوطی کے ساتھ محکم کر کے جما رہے گا، جسے ان کے لیے وہ پسند فرما چکا ہے اور ان کے اس خوف و خطر کو وہ امن و امان میں بدل دے گا، وہ میری عبادت کریں گے، میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ ٹھہرائیں گے۔ اس کے بعد بھی جو لوگ ناشکری اور کفر کریں وہ یقیناً فاسق ہیں۔[۱۳]

اور احسن تقویم کہا ہے:

یقیناً ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا۔[۱۴]

یعنی سب سے زیادہ حسین انسان کو بنایا، پھر قرآن میں یوں بھی فرمایا کہ میں نے بنی آدم کے سر پر عظمت کا تاج رکھ دیا ہے:

یقیناً ہم نے اولادِ آدم کو بڑی عزت دی اور انھیں خشکی اور تری کی سواریاں دیں اور انھیں پاکیزہ چیزوں کی روزیاں دیں اور اپنی بہت سی مخلوق پر انھیں فضیلت عطا فرمائی۔[۱۵]

اگر انسان، زمین پر خدا کا نائب ہے، پھر حسین ترین ہے اور عظمت کا تاج بھی اس کے سر پہ رکھ دیا گیا ہے تو یہ کیا کہ وہ مجبورِ محض ہے، صرف تقدیر کے تابع ہے، اس کے ساتھ جو ہونا ہے، لکھ دیا گیا ہے اور اس کے ہاتھ باندھ دیے گئے ہیں، تو وہ کاہے کا نائب ہے؟ کہاں کا خلیفۃ اللہ ہے؟ اور عظمت کا تاج کس کام کا؟ علامہ اقبال نے کہا ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے[۱۶]

علامہ اقبال نے یہ شعر کہتے وقت بہت تفکر کیا ہے، وجدانی قوتیں استعمال کی ہیں، علوم عالم اور قرآن کا عمیق مطالعہ کرنے کے بعد ان کی وضاحت کی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں شعورِ ولایت اور نبوت کے ذیل میں تاریخی تصور کے مبادیاتی اصولوں کو اجاگر کیا ہے۔ جب وہ کہتے ہیں:

نبی کی بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں

داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔[۱۷]

اور پھر علامہ اقبال جب نبوت کے مالہ وماعلیہ کی تشریح اپنے معروف مضمون "قومی زندگی" میں بہت خوبصورت اور دل پذیر انداز میں کرتے ہیں:

آوازِ نبوت کا اصلی زور اور اس کی حقیقی وقعت عقلی دلائل اور براہین پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس کا دارومدار اس روحانی مشاہدے پر ہے، جو نبی کے غیر معمولی قوا کو حاصل ہوتا ہے اور جس کی بنا پر اس کی آواز میں وہ ربانی سطوت و جبروت پیدا ہو جاتا ہے، جس کے سامنے انسانی شوکت ہیچ محض ہے۔ یہ ہے نمودِ مذہب کا اصلی راز جس کو سطحی خیال کے لوگوں نے نہیں سمجھا۔[۱۸]

تو دراصل تاریخ کے اس تخلیقی عمل کی باز آفرینی کے اصول کی تشکیل کرتے ہیں، جو نبی کے روحانی تجربے سے پھوٹتی ہے، کیوں کہ شعورِ نبوت، شعورِ تاریخ کا منبع و مخزن ہے اور یہی مخزن، تاریخ کو معنویت عطا کرتا ہے۔ وقت کا بہاؤ، تاریخی شعور کے جس بعد کو آشکار کرتا ہے، وہ ابدنشاں بن جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے فلسفے میں نبی کریم کی ذات گرامی زندگی کا استعارہ ہے۔ واقعہ معراج نہ صرف شکست زمان کا پیش خیمہ ہے، بلکہ موت کی شکست کا آئینہ دار بھی ہے۔ علامہ اقبال نے شاعری اور خطبات میں اس تصور کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک بقول مولانا شبیر احمد غوری:

زندگی اور آخرت کا فرق نظام زمان و مکاں کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے۔ حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی مکانی نظام ہے، جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنے نشوونما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقائے شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ اس وجدان نے کی کے بغیر نشوونما کے معنی خیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔[۱۹]

علامہ اقبال عام شاعروں کی طرح ترنگ میں آ کر شعر نہیں کہتے، بلکہ وہ بھی سوز و ساز رومیؒ کی کیفیت سے دوچار ہوتے ہیں تو کبھی پیچ و تاب رازیؒ سے گزرتے ہیں، تب جا کر شعر کہتے ہیں۔ علامہ اقبال اور فکر اقبال کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے تو انھیں عام شاعروں سے جدا رکھ کر دیکھنا پڑتا ہے، تب جا کر کوئی نکتہ ہاتھ آنے کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال جب کوئی خیال پیش کرتے ہیں تو ایک جہانِ معانی اس کے پس منظر میں موجود رہتا ہے اور قرآن و حدیث ان کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ وہ دنیا کے کسی بھی فلسفی، کسی بھی شاعر سے اخذ و استفادہ کرتے ہیں

علامہ اقبال دوسرے مذاہب، تہذیبوں سے علم کے موتی جمع کرتے ہوئے اس لیے نہیں گھبراتے کہ پیغمبر اسلام کا ارشاد گرامی ہے کہ تمھیں خیر، اچھائی، نیکی جہاں سے ملے، لے لو، کہ یہ مومن کی متاع گم گشتہ ہے۔ یہ وہ کھویا ہوا مال ہے، جو کسی بھی فلسفی یا شاعر میں نظر آ سکتا ہے، کیوں کہ انبیائے کرام کی متاع گم گشتہ میں سے کچھ چیزیں اپنی اصل شکل میں مل بھی سکتی ہیں، باوجود اس کے کہ امتداد زمانہ سے وہ مسخ ہو چکی ہیں۔ جو چیزیں اصل شکل میں موجود ہیں، وہ دراصل اسلام ہے۔ اقبال نے اگر عالمی فلاسفہ اور ذہین و فطین لوگوں سے استفادہ بھرپور طریقے سے کیا ہے تو اس سلسلے میں قرآن و حدیث سے روگردانی نہیں کی۔

اگر ہم ہر صدی کو فکری سطح پر متعین کرنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر صدی کسی نہ کسی فکری رویے کے لیے مخصوص رہی ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار کا جائزہ لیں اور پیغمبر اسلامؐ سے پہلے کی اور بعد کی دنیا کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ "اقرا" کا اعلان دراصل ایک عظیم انقلاب کا پیش خیمہ تھا:

پڑھ اپنے رب کے نام سے، جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ تو پڑھتا رہ، تیرا رب بڑا کرم والا ہے، جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا، جس نے انسان کو وہ سکھایا، جسے وہ نہیں جانتا تھا۔[۳۵]

اس سے فکرِ انسانی میں یہ تبدیلی آئی کہ دنیا دو حصوں میں تبدیل ہو گئی۔ ایک انقلاب سے پہلے کی اور دوسری انقلاب سے بعد کی دنیا۔ علامہ اقبال نے اس صورتِ حالات کو یوں بیان کیا ہے:

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو[۳۶]

یوں دوسرے معنوں میں چھوٹے چھوٹے انقلابات، مختلف صدیوں کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتے ہیں۔ مثلاً آئن سٹائن کی Theory of Relativity نے ایک بہت بڑے انقلاب کو جنم دیا اور سائنس دان بھی حیرت زدہ رہ گئے۔ یہ انقلاب ایک دم تو نہیں آ جاتے، پہلے ان کے لیے فضا بنتی ہے۔ جس میدان میں کسی بڑی فکر کے آدمی نے آنا ہوتا ہے، وہاں پہلے کچھ علامتیں رونما ہوتی ہیں تو پھر کہیں جا کر وہ شخصیت جلوہ گر ہوتی ہے، جس کے لیے برسوں نہیں بلکہ صدیوں سے فضا تخلیق ہو رہی ہوتی ہے۔

علامہ اقبال کوئی عام شاعر اور فلسفی نہیں، بلکہ انھوں نے اردو اور فارسی ادب میں انقلاب بپا کیا۔ خام مواد کی تیاری میں کئی صدیاں صرف ہوئیں، مختلف ادوار میں شاعر اور فلسفی آتے

رہے، جب زبان ایک ایسے زاویے پر آ گر رکی، جہاں کہ اسے ایک جامع کی ضرورت تھی، تا کہ وہ ہزار سالہ صورتِ حالات کو تبدیل کرے۔

علامہ اقبال سے کچھ عرصہ قبل انیسویں صدی کا ایک نابغہ غالب ہے۔ غالب بہت ہی باکمال شاعر اور فکری سطح پر بھی جلیل القدر ہستی ہے۔ فکرِ غالب کی نمایاں ترین خوبی بے قراری اور اضطراب ہے۔ رشید احمد صدیقی نے کہا ہے کہ:

مجھ سے اگر پوچھا جائے کہ ہندوستان کو مغلیہ سلطنت نے کیا دیا؟ تو میں بے تکلف یہ تین نام لوں گا! غالب، اردو اور تاج محل۔ یہ ہندوستان کی تہذیب کی پیداوار ہیں۔[۴۲]

محاسن کلام غالب کے مصنف ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری نے کہا کہ:

ہندوستان کی الہامی کتابیں دو ہیں، مقدس وید اور دیوان غالب۔[۴۳]

غالب، اقبال سے پہلے آتا ہے اور انیسویں صدی عیسوی کا ہندوستان میں سب سے بڑا شاعر ہے۔ مغرب میں اسی صدی میں اس کا مدمقابل گوئٹے ہے، جو شاعر بھی ہے اور ڈراما نگار بھی۔ اس کا طرزِ فکر بھی اضطراب اور بے قراری سے عبارت ہے۔ علامہ اقبال نے تو گوئٹے کے دیوانِ مغرب کا ٹھیک ایک صدی بعد جواب پیامِ مشرق کی شکل میں دیا۔ علامہ اقبال نے غالب اور گوئٹے کو ملا دیا۔ ایک نظم مرزا غالب کے بارے میں کہی اور یوں فرمایا:

آہ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے[۴۴]

علامہ اقبال دونوں سے متاثر ہوئے، دونوں سے اخذ واستفادہ کیا اور انھیں خراجِ عقیدت بھی پیش کیا۔ ان دونوں کے افکار میں موجود بے قراری یقیناً علامہ اقبال کو پسند آئی مگر اس دور تک آتے آتے بے قراری کو بھی قرار آنے لگا تھا۔ آئن سٹائن کی تھیوری سامنے آ چکی تھی، فکرِ انسانی میں بہت بڑا انقلاب بپا ہو چکا تھا۔ علامہ اقبال صرف بے قراری کو لے کر تو بہت بڑے شاعر بن سکتے تھے، نہ مفکر، نہ متکلم اور نہ فلسفی۔ اب ضروری تھا کہ آئن سٹائن کی تھیوری اور زمان ومکاں کے بارے میں اس کے تصورات سے بڑھ کر کوئی نظریہ پیش کیا جائے۔

بیسویں صدی تو وقت کے وجدان کی صدی کے طور پر شناخت پا چکی تھی اور علامہ اقبال کی نمود سے ذرا پہلے، جب کہ وہ مغرب میں تعلیم حاصل کر رہے تھے کہ آئن سٹائن نے سائنس اور فکری دنیا میں انقلاب بپا کر دیا تھا۔ اس تھیوری نے مشرق ومغرب کے لوگوں کو بے پناہ متاثر کیا۔

بعض لوگ تو محض ہر نئے فیشن سے متاثر ہوتے ہیں اور کچھ لوگ واقعتاً اپنے اندر تبدیلی لاتے ہیں، وہ جب اپنے باطن کو تبدیل کرتے ہیں تو اس کی لہریں پھر خارج پر اثر انداز ہونے لگتی ہیں۔

علامہ اقبال فکرِ انسانی کے عظیم انسان ہیں، بہت بڑا دماغ ہیں۔ جب مغرب میں سائنس اپنے عروج پر تھی، لیبارٹریز، سائنس دان اور معیارِ تعلیم بھی عروج پر تھا۔ ایسے میں تمام سائنس دان اور فکرِ انسانی کے علمبردار، آئن سٹائن کی تھیوری پر داد و تحسین کے ڈونگرے برسا رہے تھے، تو برصغیر کے صرف اور صرف دو فلسفیوں، علامہ اقبال اور سر شاہ سلیمان نے اس تھیوری کی تعریف کرتے ہوئے اس پر تنقیدی نظر بھی ڈالی۔ ان دونوں جلیل القدر ہستیوں نے اس کے بعض رویوں کا ابطال بھی کیا۔ دراصل آئن سٹائن کی تھیوری سے قبل رائج، تصورِ کائنات کے مطابق کائنات، تین بعد یعنی تین Dimensions پر مشتمل تھی۔ آئن سٹائن نے وقت اور مکان یعنی زمان و مکاں کو کائنات کا چوتھا بعد قرار دیا۔

علامہ اقبال نے سب سے پہلا اعتراض تو اس پر یہ کیا کہ اگر وقت اور مکان چوتھا بعد ہے تو وقت کی تخلیقی حیثیت متاثر ہوتی ہے۔ اس حوالے سے رسول کائناتؐ کی حدیث قدسی کا مطالعہ کریں کہ زمانے کو برا مت کہو، کہ میں خود زمانہ ہوں۔ اسرارِ خودی کے "الوقت سیف" والے حصے میں علامہ اقبال نے اس کا ذکر کچھ یوں کیا ہے:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
"لاتسبوا الدهر" فرمان نبیؐ است

دہر کا لفظ قرآن مجید میں دو مرتبہ زمانے کے مفہوم میں ہی آیا ہے۔ چوں کہ علامہ اقبال، قرآن و حدیث سے اکتساب فیض کرتے ہیں، اس لیے وہ کسی بھی نظریے کو اسی میزان پر رکھ کر دیکھتے ہیں۔ مذکورہ حدیث کی تشریح و توضیح میں علامہ اقبال زمان کی تخلیقی حیثیت کے قائل نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں متعدد دوسرے حوالوں کے علاوہ اسرارِ خودی میں "الوقت سیف" کے عنوان تلے ان کے کئی شعر مطالعہ کیے جا سکتے ہیں۔

علامہ اقبال کے کلام کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو وقت کے حوالے سے ان کے ہاں تین رویے سامنے آتے ہیں:

۱۔ وقت بحیثیت خالق

مثلاً اسرارِ خودی میں ایک جگہ امام شافعیؒ کے قولِ جمیل سے استفادہ کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے:

فکر او کوکب ز گردوں چیدہ است
سیف براں وقت را نامیدہ است[۶]

غور کیا جائے تو "میں ہی وقت ہوں" والا تصور ثابت کرتا ہے کہ وقت خالق ہے۔

۲- وقت بحیثیت مخلوق

قرآن میں اللہ تعالیٰ زمانے کی قسم اٹھاتا ہے کہ جسے وہ بہت عزیز رکھتا ہے۔ گویا اللہ، خالق ہے اور اس نے اپنی کسی تخلیق کی یا عزیز ترین تخلیق کی قسم اٹھائی ہے۔

۳- وقت کی نفی

تیسرا رویہ علامہ اقبال کے ہاں یہ ہے جس میں وہ یہ کہتے ہیں کہ:

"نہ ہے زماں، نہ مکاں، لاالٰہ الا اللہ"[۷]

تو گویا علامہ اقبال وقت کی کوئی حیثیت تسلیم ہی نہیں کرتے، اور ہے بھی ایسا ہی، مگر جب تک علامہ اقبال جیسا تجربہ کرنے والا عبقری نہ ہو، یہ راز ہاتھ نہیں آتا۔

آئن سٹائن نے کہا کہ کوئی بھی جسم یا مادہ، روشنی کی رفتار سے حرکت کرے تو وہ توانائی (Energy) میں تبدیل ہو جائے گا۔ علامہ اقبال نے اس کلیے کی وضاحت یوں کی کہ رسول اکرمؐ کا واقعہ معراج دراصل اسی سائنسی اصول کے مطابق ممکن ہے۔ یہ بھی کہ یہ واقعہ دنیا میں صرف ایک مرتبہ رونما ہوا کہ رسول اکرمؐ نے یہ سفر غیر معمولی رفتار سے طے کیا اور بخیریت لوٹ بھی آئے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں[۸]

پھر یہاں تک کہہ دیا کہ:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ، تیرے محیط میں حباب[۹]

اگر فکرِ اقبال کا بہ دقت نظر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) میں تو مسئلہ ہی زمان و مکاں اور تقدیر کا اٹھایا ہے، مگر ہم نے خودی، عقل و عشق اور نہ جانے کن کن تصورات کو علامہ اقبال کا بنیادی مسئلہ قرار دے دیا اور دیتے چلے آ رہے ہیں۔ اس مسئلے پر تفصیلی بحث پچھلے ابواب میں آ چکی ہے۔ پروفیسر مرزا محمد منور نے اس حوالے سے لکھا ہے:

حق یہ ہے کہ مطالعۂ قرآن کی بدولت کائنات اور اہل کائنات کے باب میں ایک مخصوص نظریہ اور رویہ عمل میں آجاتا ہے، اور اگر ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے اور اصول ثابتہ کی روشنی میں بعض نتائج تک پہنچنے کی کوشش کی جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن بہت سے علوم اسلامی کا سرچشمہ ہے، جن میں سے تاریخ ایک ہے۔[۳۹]

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے ٹائم اینڈ سپیس کا مسئلہ برگساں سے لیا، حالانکہ اقبال جب برگساں سے ملنے گئے اور گفتگو کے دوران میں علامہ اقبال نے ''لاتسبوا الدھر'' والی حدیث قدسی بیان کی تو برگساں اچھل پڑا۔ اس نے کہا کہ میں تیس سال اسی مسئلے پر سوچتا رہا اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں۔ علامہ اقبال نے فرمایا کہ رسول کریمؐ نے یہ حقیقت چودہ صدیاں قبل بیان فرمادی تھی۔

پھر یہ کہ برگساں کے لیے تو وقت یعنی زمان کا مسئلہ بنیادی نوعیت رکھتا ہے مگر اقبال کے ہاں بنیادی ہوتے ہوئے بھی بنیادی نہیں ہے کہ وہ تو اس کے ذریعے سے تاریخ سمجھانا چاہتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک تصورِ وقت کو سمجھے بغیر تاریخ سمجھ نہیں آتی۔ حکومتوں کے آنے جانے، رات اور دن کے سلسلوں کی تدوین، تاریخ نہیں ہے۔ اقبال کے ہاں، تاریخ اس لمحے کا نام ہے، جو لمحہ خود تاریخ بن جائے۔ دراصل یہی وہ ایک لمحہ ہے، جب وقت کو شکست ہو جاتی ہے۔

اسلامی تاریخ میں کربلا بھی وقت کو شکست دینے کا ایک غیر معمولی اور نمایاں واقعہ ہے کہ جس کے نتیجے میں امام عالی مقام شہید ہو گئے۔ مولانا محمد علی جوہرؒ نے فرمایا تھا کہ:

قتل حسینؓ اصل میں مرگ یزید ہے
اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد[۴۰]

ٹیپو سلطانؒ نے جب کہا تھا کہ گیدڑ کی سو سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی بہتر ہے تو یہ لمحہ تاریخ تھا۔ علامہ اقبال نے بہت سے مقامات پر سلطان شہیدؒ کا ذکر کیا ہے مگر جاوید نامے کے باب ''آں سوئے افلاک'' میں بڑے فکر انگیز مضامین و موضوعات باندھے ہیں۔ اسی باب میں سلطان شہید سے کہلوایا:

زندگی را چیست رسم و دین و کیش
یک دم شیری به از صد سال میش[۴۱]

پھر ان کے بارے میں کہا:

آں کہ گفتارش ہمہ کردار بود
مشرق اندر خواب و او بیدار بود[۴۲]

علامہ اقبال نے سلطان شہیدؒ کو برصغیر کا آخری مسلمان قرار دیا، پھر تو غلاموں کا عہد شروع ہوتا ہے اور علامہ اقبال صرف رات دن کی تبدیلی کو تاریخ نہیں سمجھتے۔ بقول ڈاکٹر وحید قریشی:

واقعات تاریخی تسلسل کے ساتھ محض اپنا اعادہ نہیں کرتے، ان میں ترمیم اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کے اس عقیدے کا ایک رشتہ ان کے تصورِ زمان و مکاں سے وابستہ ہے اور ان مسائل کے حل کے لیے وہ فلسفۂ تاریخ کو فلسفۂ تمدن کے پس منظر میں رکھ کر دیکھتے ہیں۔ دوسری طرف اس عقیدے کا رشتہ جبر و اختیار کے مسئلے سے بھی ہے، جو مسلمان حکما کے نزدیک اکثر اساسی اور اہم رہا ہے۔ تیسری طرف ارتقائے حیات اور انسانی خودی کی تربیت کے لیے بھی وہ اسی تصور کو روبہ نما بناتے ہیں۔ زندگی ان کے ہاں مسلسل حرکت، متواتر جدوجہد اور حصولِ مقصد کے لیے ان تھک تگ و دو کا نام ہے۔ اس لگن کے بغیر زندگی کو وہ موت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اعلیٰ مقصد (نیابت الٰہی) کی خاطر جدوجہد ان کی نظر میں لازمۂ شرفِ انسانی ہے۔ اس کے حصول میں کام آنے والے عناصر کو وہ نیک کہتے ہیں اور اس کے خلاف جانے والے عناصر (نفیِ خودی کے عناصر) کو رد کرنے کے قائل ہیں۔ دراصل انسان پیدائشی طور پر نیک ہے۔ حالات و واقعات اس میں بدی پیدا کرتے ہیں اور ان برے اثرات اور اچھے رجحانات میں امتیاز خود انسان کے اختیار میں ہے۔ ایسے میں انسان مجبورِ محض نہیں رہتا، وہ صاحبِ اختیار بھی ہو جاتا ہے اور واقعات کے دھارے پر اس کا اقتدار بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔[۳۴]

علامہ اقبال تاریخ کی معنویت، عمرانی مسائل، اقتصادی عوامل، اخلاقی اقدار اور فنونِ لطیفہ کے فکری امتزاج سے مرتب کرتے ہیں۔ وہ صرف بادشاہوں کے روزنامچے لکھنے کو تاریخ نہیں کہتے، کیوں کہ ان کے افکار میں تاریخ کی اہمیت، زمانے کے تغیر و تبدل سے ہی وابستہ نہیں ہوتی، بلکہ یہ تو معاشرے کے بین السطور موجود نظامِ فکر و عمل سے وابستہ ہوتی ہے۔ جب وہ تاریخ کے مطالعے پر زور دیتے ہیں، تو ان کا مقصد اور مدعا محض بادشاہوں کے احوال اور جنگوں کے واقعات کا تجزیہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس کی وساطت سے قومی زندگی کے شعور کی ترویج اور فردی خودی کی تشکیل کے خواہاں ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کے ضمن میں نہایت اہم نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے:

اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے دیگر علوم کی طرح وہ (اقبال) تاریخ کو بھی ایک خاص سانچے میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ مختلف ممالک کی تاریخ میں وہ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کی تلاش کرتے ہیں اور فرد کو معاشرے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔ معیاری معاشرے

کا ایک خاص ڈھانچہ ان کے ذہن میں ہے۔ تاریخ کا مطالعہ وہ اسی کے حوالے سے کرتے ہیں۔ مختلف تحریکات کے مطالعے میں وہ فرد کو بھی مناسب اہمیت دیتے ہیں اور تاریخی عوامل پر فرد جس حد تک اثر انداز ہو سکتا ہے، اس کی تلاش و جستجو بھی کرتے ہیں۔ فرد ان کے نزدیک حالات کا غلام نہیں، وہ حالات کو بدلنے کی قوت بھی رکھتا ہے۔ اس خیال کے زیر اثر جہاں جہاں انھیں انسانی خودی کی تکمیل کے مظاہر دکھائی دیتے ہیں، ان کا ذکر انھوں نے اپنی تحریروں میں کیا ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر، سلطان ٹیپو، ابوذر غفاری، فاطمۃ الزہرا، حضرت علی کی ذات بابرکات اس تاریخی مطالعے میں بہت اہم ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا روم، جمال الدین افغانی اور بعض دوسرے اکابر کے کارناموں کو بھی انھوں نے بغور دیکھا ہے۔ ان کے ہاں تاریخ محض بادشاہوں کے حالات یا محض واقعات کا روزنامچہ نہیں ہے۔ وہ عمرانی مسائل، اقتصادی عوامل، اخلاقی اقدار، فنون لطیفہ بھی کو اس تاریخی مطالعے کا ضروری حصہ گردانتے ہیں۔ ان کے ہاں تاریخ ایک فکری اور روحانی تسلسل کا نام ہے۔ یہ محض انسانی ذہن کو جلا دینے ہی کا کام نہیں کرتی، انسان میں اعتماد اور یقین کے اوصاف بھی پیدا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ اخلاقی خوبیوں کو راسخ کرنے کے لیے وہ تاریخ کے مطالعے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ مسلمانوں کے علاوہ دوسری اقوام کی تاریخ، خصوصاً یورپ کی تاریخ کے مطالعے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ دوسری اقوام کی تاریخ، خصوصاً یورپ کی تاریخ اور اخلاقیات اکثر ان کے پیش نظر رہی ہے۔ اور پائی سیاست اور نسلی امتیازات کی تہ میں انھیں اخلاقی اور روحانی اقدار کی شکست و ریخت دکھائی دی۔ یورپ کی اس مادی ترقی کو (جو اخلاقی اور روحانی اقدار سے خالی ہے) اقبال انسانی ترقی کی معراج تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے ہاں روحانی اقدار کے بغیر ترقی بہیمانہ عناصر کی حامل ہوتی ہے۔ وہ لینن کی خودی کو مانتے ہیں لیکن اس خودی پر یہ اعتراض ہے کہ وہ خودی مسلمان نہیں ہے۔[۵۶]

تاریخ کا مطالعہ، علامہ اقبال کے افکار میں محض افراد اور قوم کے علیحدہ علیحدہ مطالعے سے انجام پذیر نہیں ہو سکتا، بلکہ فرد اور قوم کے باہمی ارتباط سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ مقام فکر ہے کہ ہم تاریخ کیوں نہیں بنتے؟ اس لیے کہ ہم وقت کے ساتھ چلتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وقت کے ساتھ چلو، جو وقت کا ساتھ نہیں دیتا، وہ پیچھے رہ جاتا ہے، حالانکہ علامہ اقبال کے ہاں تو وقت مرکب ہے، راکب نہیں ہے۔ اگر علامہ اقبال کے تصور تاریخ پر غور کریں، تو اس تصور کے ساتھ ساتھ اقتصادی، عمرانی اور اخلاقی رویے بھی دیکھنے پڑتے ہیں، تب کہیں جا کر ان کا تصور تاریخ سمجھ آ سکے گا۔ بقول پروفیسر مرزا محمد منور:

گویا حضرت علامہ کے نزدیک تاریخ کے مطالعے کے لیے وسیع علم، تجربے اور پختہ عقلِ عملی کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ تاریخ میں انسانی معاشروں کے جملہ شعبے آ جاتے ہیں۔ تاریخ احاطہ پسند علم ہے، جو پوری زندگی کو محیط ہے، فکری، عملی، حرفی، صنعتی، تجربی، ادبی، مالی، ملکی، سیاسی، اقتصادی، دینی، نظریاتی، عصبیاتی، الہیاتی...... غرض انسانی حیات کا کوئی شعبہ نہیں، جس کی روداد تاریخ نہ کہلائے، مگر یہ ساری ہمہ نوعی، ہمہ رنگی اور ہمہ جہتی کاوشیں الگ الگ کچھ بھی ہوں، کسی بھی درجہ بلندی کی مالک ہوں اور کیسے ہی باریک اور لطیف تجزیے کا ہدف کیوں نہ بنیں، اس وقت تک معانی و مفاہیم سے بخوبی سرمایہ دار نہیں ہوتیں، جب تک ان کے باہمی روابط و توافق کی حقیقت واضح نہ ہو، حیات کی کلیت کے حوالے اور تصور کے بغیر تاریخ کا رخ اور مرحلۂ ارتقا سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ ایک ناملائم سی مثال یہ ہے کہ اگر ہاتھی ایک کل کی حیثیت سے ہماری معلومات میں داخل نہ ہو تو اکیلی سونڈ دکھا کر کوئی ہمیں سونڈ کے کوائف و وظائف لاکھ سمجھاتا رہے، شرح صدر کے ساتھ کچھ پلے نہیں پڑے گا۔ اسی طرح زندگی کی کلیت سے کٹ کر نہ کوئی فلسفیانہ نظریہ سمجھ میں آ سکتا ہے، نہ کوئی سیاسی انقلاب اور نہ کوئی اقتصادی تغیر۔[۶۳]

جو شخصیتیں تاریخ بنی ہیں، اگر ان کی زندگی اور کارناموں پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ درست ہے۔ پھر تقدیر کا مسئلہ تو علامہ کے ہاں تاریخ کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے:

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں[۶۴]

یعنی تقدیر ہم خود بنائیں گے اور وقت کو شکست دے کر تاریخ کا حصہ بنیں گے۔ اگر وقت کے آگے آگے بھاگتے رہیں گے تو پھر حال یہی ہوگا، جو ہو رہا ہے۔ فارسی اور اردو لٹریچر میں تقدیر پرستی کے رویوں کو رد کر کے اقبال نے بہت بڑا انقلاب بپا کر دیا ہے، جس کا شاید ہمیں اس طرح احساس نہیں، جس طرح ہونا چاہیے۔ میر ہی کو دیکھ لیں:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا[۶۵]

یاسیت پرمبنی تصور جو صدیوں سے ہماری شاعری ہی نہیں، زندگیوں کا حصہ بھی بن گیا تھا، علامہ نے اس کو رجائیت سے بدل دیا۔ علامہ اقبال نے انسان کو دیے گئے اختیار کی وضاحت کی اور سمجھایا کہ اگر ہم محض مجبور اور بے بس ہیں تو حساب کتاب کیوں ہے اور جزا و سزا کیسے ہے؟

علامہ اقبال کے مطابق اللہ نے احسن تقویم پر پیدا کیا اور ہم اسفل السافلین میں جا پہنچے اور یہ رویہ علامہ کے تصور تاریخ کے بالکل برعکس ہے۔ مرزا محمد منور لکھتے ہیں:

حضرت علامہ کا بڑا معروف شعر ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری، قصۂ جدید و قدیم!

حضرت علامہ کے نزدیک زندگی ایک مسلسل ارتقائی حرکت کا نام ہے اور زندگی کے میدان عمل میں انسان کی محنت و کاوش کے باعث اس کے جوہر کھلتے ہیں۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"سبح للہ ما فی السموت و ما فی الارض" [سورہ ۶۱، آیت ۱]

زمین و آسمان میں جو کچھ ہے، اللہ کی تسبیح میں مصروف ہے۔

دوسری جگہ آتا ہے:

"تسبح لہ السموات السبع و الارض و من فیھن، و ان من شیء الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم انہ کان حلیما غفورا [سورہ ۱۷، آیت ۴۴]

ساتوں آسمان اور زمین اور جو کوئی بھی ان میں موجود ہے، اسی کی پاکی (تقدیست) بیان کرتے ہیں اور کوئی بھی شے ایسی نہیں، جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو، یہ الگ بات ہے کہ ان کی تسبیح کو سمجھتے نہیں، بے شک وہ بڑا حلم والا ہے، بڑی مغفرت والا ہے۔

آیت کے آخری حصے کا مطلب ہے کہ وہ فکر و دانش رکھنے والوں کو مہارت دیتا ہے۔ سزا دینے میں جلدی نہیں کرتا، اور جب کوئی راہ راست پر آجائے تو سابقہ خطاؤں سے درگزر کرتا ہے۔[۳۹]

علامہ اقبال کے تصور تاریخ میں انسان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ کائنات اور نظم کائنات کے تمام تر رنگ اسی کی بدولت ہیں۔ انسان وظیفہ کائنات اور مسجود ملائک ہے، زمین پر اللہ کا نائب اور خلیفہ ہے، وہ حسن تقویم ہے، اس کارگہ فکر و عمل کا وجود اسی کے دم سے وابستہ ہے، مگر یہ نہ تو ملائک کی طرح محض خیر ہے اور نہ ہی شیاطین کی طرح محض شر، خیر و شر کے مختلف رویے اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ اس کی سرشت میں نیکی کا عنصر بھی موجود ہے اور بدی کا بھی، اس کا دل حق و باطل کے مابین دھڑکتا ہے۔ وہ مجبور محض نہیں اور نہ ہی اسے کلی اختیار حاصل ہے، بلکہ وہ نیکی اور بدی میں سے، اپنے لیے جو بہتر سمجھتا ہے، اسے انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کی فکری اور روحانی اصلاح کے لیے ہر دور میں پیغمبر مبعوث ہوئے۔ فکر و خیال کا ہر زاویہ اس کے سامنے کھلا ہے۔ وہ جیسے چاہے اور جس طرح چاہے، زندگی گزار سکتا ہے۔ اگر اس کی زندگی رحمانی

تعلیمات کے زیرِ اثر بسر ہو، تو وہ خیر ہے اور شیطانی کاموں میں الجھ کر رہ جائے، تو پھر محض شر۔ کائنات کی یہ ساری تگ و دو اور ہنگامہ ہائے روزگار اس کی وجہ سے ہیں۔ یہی تاریخ کا خالق ہے اور خود تاریخ بھی۔ پروفیسر مرزا محمد منور کے الفاظ میں:

In other words, we may say that man is the measure for all things (not the measure of all things). He is the critic, the analyst, the judge, the umpire, and he guardian examiner. It is he who lauds. It is he who denounces. All worlds from atoms to celestial spheres, all beginnings and ends, all tastes and colours, all relations and proportions, in short, the whole world of perception and ideas is in reality the world or man. Man is the meaning and all other created existences; are absurdities if man is not there. Iqbal addresses God and lays bare the pride of man in humble words:

قصور وار، غریب الدیار ہوں، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

[I am guilty. I am alien.
Yet this desolate world of yours could not be inhabited and cultivated by your angels.]

نمی بینی کہ ما خاکی نہاداں
چہ خوش آراستیم ایں خاکداں را

[Do not you see that we clay-born things.
How pleasingly have decorated your Earth.]

It is all man's toil. his sweat and blood. which has made the world colourful, graceful and musical. Yet all done is just in a tiny speck of brilliance in relation to the universe. The worlds and heavens, trillions into trillions in number, are yet to be explored. Every breath taken consciously brings man face to face with awfuly immeasurable challenges. To know and to conquer is man's perpetual enterprise. It is all man's manifold history. And it is all in Time.[40]

علامہ اقبال کا تصورِ انسان بھی قرآن کریم کی تعلیمات سے ماخوذ ہے، کیوں کہ قرآنی پیغام کا مرکز و محور بھی انسان ہے۔ ان کے نزدیک انسان کائنات میں حقیر اور بے بس نہیں ہو سکتا، بلکہ حسنِ تقویم کا مظہر ہوتے ہوئے، وہ کائناتی نظام میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ کے افکار میں تاریخ کو بھی اسی لیے بنیادی حیثیت حاصل ہے کہ وہ انسان کے ساتھ براہ راست وابستہ ہے۔ رموزِ بے خودی میں جب وہ تاریخ کے حوالے سے بات کرتے ہیں تو ان کے سامنے فکر و خیال کے تمام تر پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔ مثلاً

چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ
داستانے قصۂ افسانہ
ایں ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں
جسم ملت را چو اعصاب است ایں
ہمچو خنجر بر فسانت می زند
باز بر روئے جہانت می زند
وہ چہ ساز جاں نگار و دلپذیر
نغمہ ہائے رفتہ در تارش اسیر
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت امم را کوکب است
روشن از وے امشب و ہم دیشب است
چشم پرکارے کہ بیند رفتہ را
پیش تو باز آفریند رفتہ را
بادۂ صد سالہ در مینائے او
مستی پارینہ در صہبائے او
صید گیرے کو بدام اندر کشید
طائرے کز بوستان ما پرید
ضبط کن تاریخ را پائندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن
زندگی را مرغ دست آموز کن
رشتۂ ایام را آور بدست
ورنہ گردی روز کور و شب پرست

سر زند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن ار خواہی حیات لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موج ادراک تسلسل زندگی است
مے کشاں را شور قلقل زندگی است[41]

تاریخ علامہ اقبال کے نزدیک صرف حالات وواقعات کا تسلسل نہیں، بلکہ اس کی معنویت کچھ اور ہے، تاریخ ماضی سے مستقبل کی جانب واقعاتی بوقلمونی کا پیہم رواں سلسلہ نہیں ہے، بلکہ یہ حقیقت میں زندگی کی ہی علامتی اپیل ہے، جو ازل سے ابد کی طرف مائل بہ سفر ہے۔ مسجد قرطبہ میں اس کے اسی علامتی نظام کی صدائے بازگشت ملتی ہے، جہاں انسان خود تاریخ کا مثیل بن جاتا ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی نہیں، بلکہ ہر دم تازہ اور جواں رہتی ہے۔ اس میں نت نئے اعمال کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ گویا تاریخ کا تسلسل، روز وشب کی تقویمی صورت سے مختلف اور منفرد ہے۔ پروفیسر مرزا محمد منور کے بقول:

> No doubt, every moment is a creative moment. Things are coming to life. Things are dying out. Every moment the universe is a new universe. Hence no human being can afford to be inert, neither physically nor mentally. One has constantly to be alert, up and doing. Time gives no special consideration and makes no concession to any individual or society. Those who capture the spirit of creation and change know what to do, how to do and when to do. They subjugate Time. Those who are otherwise are subjugated by Time. There are people who learn and conquer. There are people who do not learn and are trampled upon by others. Their affliction serves as a warning to those who follow. Moreover, it is not the knowledge of natural laws alone that leads man to the abode of reality. Development of spiritual faculties is also needed, otherwise our understanding of the world we live in will not be sound. Ideas will fall and ideals will crumble down to earth before long adding yet another sad chapter to the record book of human failures: failures caused by stubborn ambitions entertained by immature minds. But what history is otherwise.[42]

تاریخ زمانے کی طرح وہ سیلاب ہے، کہ جس میں رات اور دن کی تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اس میں انفرادیت تو زندگی اور موت کے علامتی رویوں سے انعکاس پذیر ہوتی ہے، یعنی تاریخ میں دو چیزیں اہم ہوتی ہیں:

۱۔ یا تو کوئی چیز زندہ ہے
۲۔ یا پھر کوئی چیز زندہ نہیں ہے

تیسری کوئی صورت اسے قبول نہیں ہوتی۔۔ اسی لیے علامہ اقبال کے ہاں قوموں کا عروج یا پھر زوال محض قوموں کی تقدیر کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وابستگی تو بنیادی اقدار کے ساتھ ہوتی ہے۔ کسی قوم کی بنیادی اقدار کے بدلنے یا گھٹنے بڑھنے سے اس قوم کے عروج و زوال کے آثار رقم ہوتے ہیں۔

اقبال کی فارسی شاعری سے چند اقتباسات ملاحظہ کیجیے، جن میں علامہ کے تصورِ تاریخ کی جھلکیاں ملتی ہیں:

ملت نو زادہ مثل طفلک است
طفلکے کو در کنار مالک است
طفلکے از خویشتن نا آگہے
گوہر آلودۂ خاک رہے
بستہ با امروز او فردا اش نیست
حلقہ ہائے روز و شب در پاش نیست
چشم ہستی را مثال مردم است
غیر را بینندہ و از خود گم است
صد گرہ از رشتۂ خود وا کند
تا سر تار خودی پیدا کند
گرم چوں افتد بکار روزگار
ایں شعور تازہ گردد پایدار
نقشہا بردارد و اندازد او
سرگزشت خویش را می سازد او
فرد چوں پیوند ایامش گسیخت
خود شناس آمد زیاد سرگزشت
سرگزشت او گر از یادش رود

باز اندر نیستی گم می شود
نسخۂ بود ترا اے ہوشمند
ربط ایام آمدہ شیرازہ بند
ربط ایام است مارا پیرہن
سوزنش حفظ روایات کہن
چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ
داستانے قصۂ افسانہ
ایں ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں
جسم ملت را چو اعصاب است ایں
ہمچو خنجر بر فسانت می زند
باز بر روئے جہانت می زند
وہ چہ ساز جاں نگار و دلپذیر
نغمہ ہائے رفتہ در تارش اسیر
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت امم را کوکب است
روشن از وے امشب وہم دیشب است
چشم پر کارے کہ بیند رفتہ را
پیش تو باز آفریند رفتہ را
بادۂ صد سالہ در مینائے او
مستی پارینہ در صہبائے او
صید گیرے کو بدام اندر کشید
طائرے کز بوستان ما پرید

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن
زندگی را مرغ دست آموز کن
رشتۂ ایام را آور بدست
ورنہ گردی روز کور و شب پرست
سر زند از ماضیِ تو حالِ تو
خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است
مے کشاں را شورِ قلقل زندگی است[۳۳]

....

آنچہ در آدم بگنجد عالم است
آنچہ در عالم نگنجد آدم است
آشکارا مہر و مہ از جلوتش
نیست رہ جبریل را در خلوتش!
برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است[۳۴]

....

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ حرف و صوت را شہپر دہد
پاکیِ گوہر بہ نا گوہر دہد
علم را بر اوجِ افلاک است رہ
تا ز چشمِ مہر بر کندد نگہ

نسخۂ او نسخۂ تفسیر کل
بستۂ تدبیر او تقدیر کل
دشت را گوید حبابے دہ، دہد
بحر را گوید سرابے دہ، دہد!
چشم او بر واردات کائنات
تا ببیند محکمات کائنات
دل اگر بندد بہ حق، پیغمبری است
ور زحق بیگانہ گردد کافری است!

....

علم را بے سوز دل خوانی شر است
نور او تاریکیٔ بحر و بر است!
عالمے از غازِ او کور و کبود
فرودینش برگ ریزِ ہست و بود
بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ
از بم طیارۂ او داغ داغ!
سینۂ افرنگ را نارے ازوست
لذت شبخون و یلغارے ازوست
سیر واژونے دہد ایام را
می برد سرمایۂ اقوام را!
قوتش ابلیس را یارے شود
نور نار از صحبت نارے شود
کشتن ابلیس کارے مشکل است
زانکہ او گم اندر اعماق دل است!
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی
کشتۂ شمشیر قرآنش کنی

از جلالِ بے جمالے الاماں
از فراقِ بے وصالے الاماں!

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں!

بے محبت علم و حکمت مردہ
عقل تیرے بر ہدف ناخوردہ

کور را بینندہ از دیدار کن
بولہب را حیدرِ کرارؓ کن!۲۵

....

از قیامِ بے حضورِ من مپرس
از سجودِ بے سرورِ من مپرس

جلوهٔ حق گرچہ باشد شریکِ نفس
قسمتِ مردانِ آزاد است و بس

مردے آزادے چو آید در سجود
در طوافش گرم رو چرخِ کبود

ما غلاماں از جلالش بے خبر
از جمالِ لازوالش بے خبر

از غلامے لذتِ ایماں مجو
گرچہ باشد حافظِ قرآں مجو

مومن است و پیشهٔ او آزری است
دین و عرفانش سراپا کافری است

در بدن داری اگر سوزِ حیات
ہست معراجِ مسلماں در صلوات

در نداری خونِ گرم اندر بدن
سجدهٔ تو نیست جز رسمِ کہن

عید آزاداں شکوہ ملک و دیں
عید محکوماں ہجوم مومنیں![۳۶]

علامہ اقبال کے خطوط میں بھی کہیں کہیں تاریخ، تصور تاریخ اور فلسفۂ تاریخ کے حوالے سے منتشر اور بکھرے ہوئے خیالات ملتے ہیں، مگر جیسا کہ بار ہا یہ بات دہرائی جا چکی ہے کہ ہمیں علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی زیادہ جامع اور مکمل صورت ان کے خطبات، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں ملتی ہے۔ تاہم سید نذیر نیازی کے نام لکھے گئے ایک خط میں ان کے اس سوال کا، کہ تحقیق کے لیے فلسفۂ تاریخ کا موضوع کیا تصوف اسلام سے بہتر نہیں رہے گا؟ جواب دیتے ہوئے لکھا:

میں تصوف پر تاریخ کو ترجیح دیتا ہوں۔[۳۷]

علامہ اقبال کے اس جواب سے گو تصوف پر تاریخ کی برتری تو ثابت نہیں کی جا سکتی کہ یہاں بات موضوع تحقیق کی ہو رہی ہے، مگر علامہ اقبال کی تاریخ سے گہری وابستگی اور دلچسپی ضرور ظاہر ہو رہی ہے۔

یہاں ذرا سا توقف کر کے مختصراً یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ علامہ اقبال نہ صرف اسلامی دنیا بلکہ فلسفے کے تمام ادوار اور رجال میں سے واحد فلسفی ہیں کہ جنھوں نے تاریخ کو ایک سرچشمۂ علم یا ذریعۂ علم قرار دیا۔ پھر اسی حوالے سے دوسری اہم بات یہ ہے کہ علامہ اقبال کا یہ تصور خود ساختہ نہیں، نہ ہی کسی فلسفی کے تخیل کی پرواز ہے بلکہ قرآن حکیم اور احادیث رسول مقبول کا عطا کیا ہوا تصور ہے، جس کے بارے میں اس قدر کھلے انداز میں پہلی مرتبہ علامہ اقبال نے گفتگو کی۔ پھر علامہ اقبال کے ہاں یہ بات بھی اولیات میں شمار ہونے کے لائق ہے کہ کسی مفکر نے علامہ اقبال کے علاوہ تاریخ کی حرکت کو مستقبلی قرار نہیں دیا، ورنہ ابن خلدون جیسا عبقری بھی قرآن کے نقطۂ نظر کو صحیح معنوں میں نہیں پا سکا۔ اس نقطے سے ذرا آگے بڑھیں تو جیسا کہ اس حوالے سے تفصیلی بحث دوسرے باب اور کئی دوسرے مقامات پر کی جا چکی ہے کہ علامہ اقبال دنیا میں واحد فلسفی ہیں کہ جن کے خیالات، تصورات اور نظریات صرف مجرد صورتوں میں ہی قرطاس کی زینت نہیں بنے، بلکہ باقاعدہ متشکل ہو کر دنیا کے سامنے آئے۔ ان کے تفکر اور جد و جہد کے نتیجے میں برصغیر میں ایک آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت معرض وجود میں آئی۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کے تصورات کی صورت پذیری کے لیے ایک تجربہ گاہ کی ضرورت تھی اور یہ تجربہ گاہ

ان کے تصور پاکستان کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ یہ تصور زمانے کے سرد و گرم میں محو سفر رہا اور بہت مختصر عرصے میں برصغیر کے مسلمانوں کی آرزو بن کر آزاد اور خود مختار مملکت اسلامیہ کی صورت میں دنیا کے نقشے پر ابھرا۔ یہ مملکت دراصل علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی عملی صورت ہے اور ایسا فلسفے کی دنیا میں پہلی مرتبہ ہوا ہے کہ ایک عظیم مفکر کا تفکر اور تصور تاریخ، احوال و آثار کی جبریت کا شکار نہیں ہوا، بلکہ عملی طور پر ایک تجربہ گاہ کی صورت میں متشکل ہوا۔ اس تجربہ گاہ کے حوالے سے غلام احمد پرویز کی کتاب مجلس اقبال میں سے یہ اقتباس علامہ اقبال کے تصورات کی بہتر تشریح و توضیح کرتا ہے:

قارئین کو یاد ہوگا کہ پاکستان، حضرت علامہ اقبال کی وفات کے بہت عرصہ بعد وجود میں آیا تھا لیکن اس کا تصور انھوں نے الہ آباد کے خطبہ صدارت (۱۹۳۰ء) میں پیش کیا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ وہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب جاوید نامہ کی ترتیب و تدوین میں مصروف تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے اپنی سیر افلاک کی داستان بیان کی ہے۔ وہ اس سیر میں فلک مریخ میں "شہر مرغدین" میں پہنچتے ہیں، جس طرح یہ شہر اور وادیاں تصوراتی ہیں، اسی طرح ان کے نام بھی حضرت علامہ کے خود ہی تراشیدہ ہیں۔ مرغدین کا نام اس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ یہ اس سرسبز و شادات بستی کا نام ہے، جس کا نظام، دین کی بنیادوں پر استوار ہے۔ بالفاظ دیگر حضرت علامہ نے اس میں یہ بتایا ہے کہ اگر دنیا کے کسی قطعہ میں دین کے اصولوں پر معاشرہ قائم ہو جائے تو وہاں کی زندگی کا نقشہ کیا ہوگا۔ چناں چہ حضرت علامہ نے پاکستان کی تجویز ہی اس لیے کی تھی کہ یہاں کے رہنے والے مسلمان اپنی زندگی کو قرآنی نظام کے مطابق بسر کر سکیں۔ اس لیے جو کچھ انھوں نے مرغدین کے متعلق کہا ہے، اس سے ان کا مقصود اس پاکستان کا معاشرتی نقشہ تھا، جو اس زمانہ میں ان کے ذہن میں گردش کر رہا تھا۔ چنانچہ اس داستان کا عنوان ہی انھوں نے "گردش در شہر مرغدین" تجویز کیا تھا۔[۴۹]

علامہ اقبال کا تصور تاریخ سب سے زیادہ علمی انداز میں ان کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں جلوہ گر ہوا ہے لہٰذا ان ساتوں مقالات کا تفصیلی جائزہ، علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے، تاہم اس سے قبل علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی یہاں وہاں جلوہ گری کا مختصر سا خاکہ ملاحظہ کریں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ رقم طراز ہیں:

فلسفۂ تاریخ (اور علم العمران) کا مواد اقبال کی تقریباً سب ہی کتابوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کی ابتدا رسالہ مخزن میں مضمون نگاری سے ہی ہو گئی تھی۔ اس نوع کا ایک مقالہ مخزن میں

اکتوبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا، جو تاریخ سے زیادہ علم العمران سے متعلق ہے۔ کچھ اور مضامین بھی قدیم دور کے ہیں۔ شاعری میں اسرار خودی، رموز بے خودی میں فلسفۂ تاریخ اور علم العمران ہر دو (شعری بندشوں کے باوجود) مربوط و مرتب ہیں۔ باقی منظوم کتابوں میں بھی خاصا سواد موجود ہے، لیکن خطبات کے کم سے کم دو خطبے ایسے ہیں، جن میں تاریخ اور علم العمران کی اساسیات مربوط صورت میں ہیں اور اگر سوشیالوجی میں معاشیات کو بھی شامل کیا جائے تو کتاب علم الاقتصاد بھی ہے۔

مقالات اقبال (مرتبہ سید عبدالواحد معینی) میں کم از کم تین مقالے:

(۱) قومی زندگی۔

(۲) ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔

(۳) خلافت اسلامیہ ہیں۔

جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں تاریخ کا سائنسی عقلی تصور، تاریخ اور علم العمران کا حیاتیاتی علوم اور طبعی قوانین سے گہرا تعلق اور مسلم معاشرت کی نئی تشکیل کے بارے میں سائنسی، علمی، معروضی انداز کے تجزیے اور نظریے جمع ہیں اور موجودہ مقالے کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ ان سب میں ابن خلدون کے افکار کی جھلک پائی جاتی ہے۔ خصوصی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان میں قومی و اجتماعی زندگی کے بارے میں علم الحیات کے نظریات، مثلاً زندگی کا ایک معرکۂ کارزار ہونا، قانونی تغیر، بقائے اصلح، تہذیب کے ارتقائی تسلسل اور ارتقائے قومی میں دینی عصبیت (بقول ابن خلدون) کی اہمیت، معاشرتی انقلاب میں نبوت کا مقام، ریاست و خلافت کی تمدنی بنیادیں، دنیا کی مختلف اقوام کی طبعی خصوصیات، مستقبل کے کلچر کی تشکیل میں کرداری نمونے، زراعت کو ایک کمتر پیشہ قرار دینا (بقول ابن خلدون) اور گروہ بندیوں کے محرکات جیسے تصورات موجود ہیں، جن کی تفصیل کے لیے ایک سے زیادہ مقالات کی ضرورت ہے۔ [۴۹]

علامہ اقبال کے تصور تاریخ کو سمجھنے کے لیے ان کے خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) کا بہ دقت نظر مطالعہ کرنا، بنیادی اور اساسی نوعیت کا حامل ہے۔ خطبات اقبال کی بہتر تفہیم کے بغیر اقبال کے تصور تاریخ کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ علامہ اقبال نے مذکورہ خطبات میں تاریخ اور تصور تاریخ پر علیحدہ سے اظہار خیال نہیں کیا۔ لیکن ان کے ساتوں خطبے تصور تاریخ، تاریخ بحیثیت علم اور تاریخ بحیثیت ذریعہ علم کی خوش بو سے معطر ہیں۔ ان کے ہر خطبے میں بین السطور تصور تاریخ کی رو موجود ہے۔

مثال کے طور پر ان کا پہلا خطبہ "علم اور مذہبی مشاہدہ" میں انھوں نے علم اور اس کے بعد مذہبی مشاہدے کی توضیح و تشریح، تصور تاریخ کی روشنی میں انجام دی ہے۔

علم کیا ہے؟
انسان کا علم سے کیا تعلق ہے؟
کائنات سے علم کا کیا رشتہ ہے؟
خدا اور علم کے مابین کیا ناتا ہے؟
پھر ان بنیادی سوالوں کا علم سے کس قدر اور کس نوعیت کا تعلق ہے؟

یہ دراصل اس خطبے کے بنیادی موضوعات ہیں۔ ان سوالوں کے جواب تلاشنا کسی بھی صورت میں ممکن نہیں، اگر تاریخ کو بحیثیت علم اور ایک ذریعۂ علم پیش نظر نہ رکھا جائے۔ علامہ اقبال نے اس خطبے میں علم کی تاریخیت کے مظاہر کو علم کی تفہیم اور تشریح کے ضمن میں برتا ہے۔ انھوں نے قرآنی علم کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے لکھا کہ بہت کم مسلمان فلسفی علم کی اس روح کو پا سکے جو قرآن کا مقصود ازلی ہے۔ اس لیے کہ ابتدائے اسلام میں اکثر و بیشتر شارحین و مفسرین یونان کی طرف نکل گئے اور یونانی کتابوں کے تراجم، خاص طور پر ارسطو کے تراجم کے بعد اس فکری ماحول میں، کہ جب قرآنی علم کا مطالعہ آغاز ہوا، تو یونانی فکر کے وہ مسائل سامنے آئے جو اس بنیادی محور سے متفکرین کو ہٹا لے گئے، جو قرآن کی منہاج تھا۔ ہوا یوں کہ یونانی فکر میں علم کی حیثیت وجدانی تھی، اس میں ادراک، تجربہ اور مشاہدہ شامل نہیں تھا۔ قرآن نے بصارت و بصیرت اور سماعت پر بڑا زور دیا ہے۔ ضروری ہے کہ علم میں مشاہدے، مطالعے اور تجربے کی کیفیات بھی وجدانیات کے ساتھ ساتھ موجود ہوں تو علم کے حصول کی کلی صورت ممکن ہوتی ہے۔ جہاں متفکرین حواس کو علیحدہ کر دیں اور وجدان و کشف پر علم کی بنیاد رکھیں تو پھر علم کی مجموعی اور کلی صورت سامنے نہیں آسکتی۔ سو یونانی تفکر کے پس منظر میں مطالعۂ قرآن کے اسی نوعیت کے مغالطے سامنے آتے ہیں۔ سب سے پہلی کوشش امام غزالی کے ہاں دکھائی دیتی ہے۔ انھوں نے اس طرزِ فکر کے خلاف باقاعدہ مہم کا آغاز کر کے، قرآن کو اس کے تناظر سے ہٹا کر اس کو صحیح صورت میں سمجھنے کی کوشش کی، لیکن ہم انھیں بھی، ان کے فکر اور کام کو بھی، قرآن کے بنیادی علم کی روح قرار نہیں دے سکتے۔ ان کے ہاں عقل کی اہمیت و معنویت بہت زیادہ جلوہ گر ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں وجدان اور کشف، دوسرے درجے پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ انھوں نے یونانی فکر، یا نظام فکریات کے خلاف ردِعمل میں وجدانی رویوں کو کمتر اہمیت دیتے ہوئے عقلی اور استدلالی قوتوں کو ابھار کر ایک نیا سلسلہ تو آغاز کیا لیکن ان کے ہاں عقل اور عشق یا وجدان یا

کشف یا مذہبی تجربے کے باہمی امتزاج سے، اصل روح کو سمجھنے کی کوشش دکھائی نہیں دیتی۔ ان کے ہاں بھی افراط و تفریط کا رویہ ہمیں دکھائی دیتا ہے۔ مابعد مفکرین، مفسرین اور شارحین کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے کہ جنھوں نے یا تو اس علم کو استدلالی حقائق کی روشنی میں جاننے، پرکھنے اور معلوم کرنے کی کوشش کی یا ان کا نقطۂ نظر بالکل وجدانی قدروں پر استوار ہوتا ہے۔ اس حوالے سے جو پہلی، بڑی اور باقاعدہ شخصیت ہمیں دکھائی دیتی ہے وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ ہیں، جن کے ہاں عقلی و استدلالی رویوں کے ساتھ ساتھ وجدانی اور کشفی رویے بھی اپنی پوری قوت کے ساتھ موجود ہیں اور ان کے باہمی اشتراک اور ارتباط سے اس نظریۂ علم کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش اور کاوش ملتی ہے کہ جس کے پس منظر میں پوری انسانی تاریخ کا فکری اور تہذیبی ماحول موجود ہے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کے بقول:

ابن خلدون کا نصب العین صرف صحت واقعہ کا تعین (عقلی طریقے سے) اور فرد و اجتماع کی طبیعت (نیچر) اور اس کے تصرفات کا ایک نقشہ کھینچنا ہے اور بس۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک اصلی مقصد ایک دینی معاشرتی نصب العین ہے، جس کی تجدید و تشکیل عصر حاضر کے حوالے سے مدنظر ہے۔ وہ محض ناظر یا روداد نگار نہیں بننا چاہتے، وہ تاریخ اور علم المعاشرہ کی مدد سے ایک ایسی سوسائٹی کی تشکیل چاہتے ہیں جو دین اسلام کے اصول پر مبنی ہو اور Pan-Human Society (وحدت بنی نوع) اس کی منزل ہو...... اس لحاظ سے اقبال پہلے بڑے مسلم مفکر ہیں، جو سائنسی، علمی بنیادوں پر مسلمانوں کی ثقافت کے شارح ہیں، بلکہ اس کے فلسفی، تشخیص کنندہ اور آگے کے رہنما ہیں...... بالائے عقیدت یہ ہے کہ مسلمانوں کے فلسفۂ تاریخ اور علم العمران میں اگر صرف چند بڑے ناموں کا شمار کرنا ہو تو ہم ابن خلدون، شاہ ولی اللہ دہلوی اور علامہ اقبال ہی کا نام لے سکتے ہیں...... مسلمانوں کے بڑے بڑے مورخین اپنے اپنے میدان میں جتنے عظیم کیوں نہ ہوں (جیسا کہ وہ واقعی تھے) حقیقت یہی ہے کہ مسلم علم الاجتماع میں اولیت ابن خلدون ہی کو حاصل ہوئی اور اس سلسلے کی آخری کڑی اقبال ہیں...... درمیان میں حضرت شاہ ولی اللہ بھی آتے ہیں، جن کی حکمت اجتماعی اپنے زمانے کی حدود تک تسلیم شدہ ہے لیکن یاد رہے کہ ہمیں تشکیل نو کے وقت اقبال کو ابن خلدون سے جدا رکھ کر پڑھنا پڑے گا کیوں کہ ابن خلدون کی حیثیت بانیوں کی ہے، جن کے خیالات پر بہت تنقیدیں ہوئیں، بہت اضافے ہوئے، بہت تبدیلیاں ہوئیں۔ لہٰذا آج کے دور کے لیے علم الاجتماع میں اقبال ہی ہمارے رہنما ہیں...... مسلمانوں کے فلسفۂ تاریخ اور علم العمران میں، خواہ وہ جس نوعیت کا بھی ہے، اقبال مسلم

معاشرتی سلسلۂ فکر کی آخری کڑی ہیں، جس کی جداگانہ خصوصیات ہیں اور اسے اگرچہ ابھی تک منظم و مرتب نہیں کیا گیا مگر ابھی ترتیب و تنظیم کے ذریعے علامہ کے عمرانی افکار کو ایک مربوط نظام کی شکل دی جا سکتی ہے۔ تاریخ کے معاملے میں اقبال نے جو تصورات ہمیں دیے ہیں، بنیادی طور پر ان کا ماخذ قرآن مجید ہے۔۔۔۔۔ علامہ اقبال نے (میری معلومات کے مطابق) راویان حدیث اور علم جرح و تعدیل کے حق میں لکھا ہے اور ان کی تعریف کی ہے۔ البتہ محض منقول کو کافی خیال نہیں کیا۔ بہرحال علامہ کے نزدیک صرف نقل یا خبر کافی نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ امکان وقوع کے جملہ عقلی ذرائع کے استعمال کے علاوہ وقوع کے جملہ ٹھوس آثار سے بھی تائید حاصل کی جائے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں بار بار اقوام ماضیہ کے آثار و عمارات، بروج مشیدہ اور دیگر مادی ذرائع کے احوال معلوم کرنے اور سیر فی الارض اور مشاہدۂ عواقب اور اس سے عبرت حاصل کرنے کا ذکر آیا ہے۔۔۔۔۔ علامہ کے نزدیک تاریخ اسی بنا پر ایک اہم ذریعۂ علم ہے۔ یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ تاریخ چند منقطع واقعات و حادثات کا نام نہیں، بلکہ یہ زمان میں انسان کی مستقل اور مسلسل حرکت کا نام ہے اور ارتقا کا عمل اس کی زندگی کا ناگزیر حصہ ہے۔ یہ بھی نظر انداز نہ کیا جائے کہ ارتقا کے اس تصور میں علامہ نے حرکت میں تسلسل کے باوجود جست (زقند) کا بھی انکار نہیں کیا، جس کو اسرار الٰہی ہی کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ سوروکن وغیرہ اسے Superimposed Advance تسلیم کر کے ڈاروِنی علم حیات کے تصور ارتقا سے الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ علامہ کے بھی تقریباً یہی خیالات ہیں۔ وہ جست کو تسلیم کرنے کے باوجود تاریخ کو استدام حرکت کے مترادف خیال کرتے ہیں۔۔۔۔۔ بس یہ دو نکتے علامہ کے فلسفۂ تاریخ (اور علم العمران) کے اہم ستون ہیں اور اسی پر انھوں نے امت محمدیہؐ کے دوام کے عقیدے کی عمارت کھڑی کی ہے۔[۵۵]

علامہ اقبال نے اس پورے ماحول کو زیر بحث لانے کے بعد اسی فکر اور رویے کی ترجمانی کی جو ہمیں ان کے پہلے خطبے میں دکھائی دیتا ہے۔ اس میں انھوں نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کی طرح دونوں رویوں کو باہمی امتزاج کے ساتھ بیان کر کے، ایک ایسے فکری رویے کی ترجمانی کی کہ جس سے تاریخ کا علم اپنی بھرپور معنویت اور اپنی تمام تر تہذیبی جمالیات کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔

علم اپنے اندر مادی اور روحانی رویے رکھتا ہے اور دونوں کی یگانگت اور ارتباط سے وہ کلیت کا لباس پہنتا ہے اور اگر اس میں مادی یعنی وہ رویے جن کی بنیاد حواس خمسہ پر ہو، وجدانی رویوں کے زیر اثر نہ ہوں تو روحانی تجربہ، جسے علامہ اقبال نے مذہبی مشاہدے سے موسوم کیا ہے، وہ اپنی صحیح اور جاودانی قدروں کا اظہاریہ اور اشاریہ نہیں بن سکتا۔

علامہ اقبال نے پہلے خطبے میں یہ بات دریافت کی ہے یا اس امر کا انکشاف کیا ہے کہ مذکورہ دونوں رویوں کی یک جائی سے جو علم، مذہبی رویہ اور مشاہدہ سامنے آتا ہے، اس کی زیریں سطح میں اس کے تاریخ کے رویے اور تاریخ کے تصور کی بنیادی قدریں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ ان قدروں کا تعین قرآنی علم کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور تصورِ تاریخ کی تفہیم کے بغیر قرآنی علم کے سوتے کو دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا علم اور تاریخ، باہم لازم و ملزوم ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا تصور ممکن نہیں ہے۔ ایک کو سمجھنے کے لیے، ایک کی معنوی حدود کا تعین کرنے کے لیے، دوسرے کی ضرورت بہر حال موجود رہتی ہے۔

اس طرح دوسرے خطبے میں جہاں علامہ اقبال نے مذہبی واردات کے انکشافات کے فلسفیانہ معیارات کا مطالعہ کیا ہے، وہاں انھوں نے مذہبی واردات کی ان فکری اور روحانی بنیادوں کو سمجھنے اور سمجھانے کی جو کوشش کی ہے، اس میں ان کا باطنی تجربہ بھی موجود ہے اور ان کا مادی تجربہ بھی۔ مادی تجربے یا مادے یا مادی زندگی کے رویے کو انھوں نے تین سطحوں پر تقسیم کیا ہے۔ اس خطبے میں:

۱- اس رویے کو مادی زندگی کا نام دیا ہے۔ پھر
۲- اسے زندگی کے متنوع رویوں سے تعبیر کیا ہے، یعنی تعبیر بطور زندگی کی ہے اور
۳- اس کے ذہنی اور شعوری رویوں کو بنیاد بنایا ہے۔

گویا یہ تین رویے ہیں:

۱- مادہ، مادے سے بڑھ کر
۲- زندگی اور زندگی سے بڑھ کر اس کا
۳- ذہنی اور شعوری سلسلہ۔

علامہ اقبال کے اس طرزِ کلام میں ان کے پیشِ نظر تین علوم رہے ہیں کہ جب وہ صرف مادے کی بات کرتے ہیں تو گویا وہ مادے کو اس کے طبیعیاتی اصول و ضوابط کی روشنی میں پرکھنا چاہتے ہیں۔ یہاں طبیعیات بطور علم ان کے پیشِ نظر ہے۔ دوسرے جہاں وہ انسانی زندگی اور اس کے رویوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہاں اس کا حیاتیاتی پہلو ان کے سامنے ہے۔ لہٰذا حیاتیات بطور علم، ان کے پیشِ نظر ہے۔ تیسرے جب وہ ذہنی رویوں کی ترجمانی کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں تو وہاں وہ دراصل نفسِ انسانی کی توضیح و تشریح میں منہمک ہوتے ہیں اور یہاں علم

نفسیات ان کے زیر نظر ہے۔ گویا طبیعیات اور اس کے بعد مابعد حیاتیات اور پھر اس کے بعد بتدریج مادی سے وہ ایسے علوم وفنون کی طرف گامزن ہوتے ہیں کہ جو روح انسانی کے مطالعے میں اور اس مطالعے کی روشنی میں، مذہبی واردات کی فلسفیانہ بنیادوں کو پاسکیں۔ لہٰذا انھوں نے ابتداً مادی رویے سے اور حواسی رویے سے، اس علم اور علم کے بعد تجربے کو سمجھنے کی کوشش کی لیکن حواسی یا مادی رویے مذہبی تجربے یا واردات کی بنیاد کا تعین نہیں کر سکتے۔

یہ رویے راستے کی نشان دہی کے معاملات میں معاون تو ہو سکتے ہیں لیکن منزل کا سندیسہ یا نوید نہیں بن سکتے۔ سو علامہ اقبال نے اپنی اس روحانی کیفیت کو سمجھنے کے لیے، ان کے امکانی پہلوؤں کو پیش نظر رکھا ہے اور مادے کی اور مادی رویوں کی اور مادی علوم وفنون کی مختلف جہتوں کا ادراک کیا ہے کہ یہ روحانی تجربے کی تشکیل وتعبیر میں کس حد تک معاون ہو سکتی ہیں۔

اسی طرح انسانی زندگی، انسانی زندگی کا ڈھانچہ، اس کے تمام تر حیاتیاتی اصول وضوابط کس طرح روحانی تجربے کی معنوی فضا بندی میں کام آ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر انسانی ذہن اور اس کے شعور کی مختلف جہتوں کا مطالعہ، کہ کس طرح ایک روحانی تجربے میں انسانی ذہن اور اس کے شعور کی کارفرمائی ہوگی۔ اس کے بعد ایک ایسا ماورائے ذہن وشعور اور جسم و مادہ، ایک رویہ اور تجربہ موجود ہے کہ جس کا مشاہدہ باطن کی آنکھ سے ہو سکتا ہے اور تمام تر انسانی فکر کی بنیاد اور انتہا تو اسی تجربے میں کھلتی ہے یا سامنے آتی ہے۔ لہٰذا مادی علوم وفنون کی توضیح وتشریح ہو یا زندگی اور زندگی سے متعلق حیاتیاتی رویے ہوں یا نفس انسانی کی معنویت معلوم کرنے کے لیے نفسیات کا علم، یہاں بھی علامہ اقبال اپنی بہتر تفہیم کے لیے صرف ان علوم کا سہارا نہیں لیتے بلکہ ان کے بین السطور، مادے کی توجیہ میں اپنے تصورِ تاریخ کو کام میں لاتے ہیں۔ وہ انسانی زندگی کے حیاتیاتی رویوں کو سمجھنے کے لیے تصورِ تاریخ کو کام میں لاتے ہیں اور اسی طرح ذہن انسانی کی سرگزشت کو سمجھنے کے لیے تصورِ تاریخ سے اغماض نہیں برتتے، کیوں کہ وہ جانتے ہیں کہ صرف یہ علوم وفنون، انسانی دماغ اور اس کی شعوری کیفیات کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ اگر محض اس علم کی بنیاد پر ذہن انسانی کی مکمل تشریح وتعبیر ممکن ہوتی تو یونگ، ایڈلر اور فرائیڈ، جو صرف اس علم کے نمائندے تھے اور انھوں نے انسانی نفس کی تحلیل میں کارہائے نمایاں انجام دیے لیکن وہ نفس انسانی کی ان بنیادی قدروں اور مقامات کا ادراک کرنے سے قاصر رہے، جو علامہ کے خطبات کے بین السطور کھلتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال نے علم نفسیات پر یا انسانی ذہن و شعور کو سمجھنے میں علم نفسیات کی بنیادی قدروں پر اس طرح غور و فکر نہیں کیا، جیسے یونگ، ایڈلر اور فرائیڈ وغیرہ نے کیا ہے، کیوں کہ یہ ان کا موضوع تھا۔ علامہ اقبال نے تو اس علم کو ایک معاون علم کے طور پر برتتے ہوئے، اپنے تصورِ تاریخ کی روشنی میں انسانی ذہن کی سرگزشت کا ایک ایسا خاکہ تیار کیا، جس سے وہ اس کے عملی نتائج اور اس کے مقام و مراتب اور اس کے روحانی ترفع کو سمجھنے کی کوشش و کاوش کر سکتے تھے اور کر رہے ہیں۔ لہٰذا علامہ اقبال کے ہاں علم ایک معاون ہے، وہ کلی طور پر کسی ایک علم پر اپنے افکار کو استوار نہیں کرتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک علم ان کے فکر کی مختلف جہتوں کو اجالنے اور پیش نظر مقصد کو دریافت کرنے میں معاون نہیں ہوتا۔ لہٰذا جہاں جہاں، جس جس رویے کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے ضرور استفادہ کرتے ہیں اور پیش نظر مقصود کو اس کے مجموعی انسانی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ گویا انسانی تناظر کو سمجھنے کے لیے، تمام علوم و فنون علامہ اقبال کے معاون ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انسان اور تاریخ متوازی طور پر محوِ سفر ہیں۔ سو انسان سے تاریخ کو سمجھنے اور تاریخ سے انسان، انسانی علوم، اس کی ذہنی سرگزشت، مذہبی افکار اور مذہبی معاملات کو سمجھنے میں مددگار و معاون ہیں۔ لہٰذا جہاں علامہ اقبال نے مذہبی واردات کے مختلف انکشافات کا تجزیہ کیا ہے کہ وہ کیوں کر ایک مادی رویے کی سطح سے اٹھ کر، انسانی زندگی کے مختلف ماحول میں سے ہوتی ہوئی، ذہن و شعور کی کن کیفیتوں میں سے گزرنے کے بعد، ایک روحانی تجربے تک پہنچتی ہے، جہاں انسان ان مادی لوازمات سے ماورا ہو کر ایک ایسی دنیا کی کیفیت میں پہنچ جاتا ہے کہ جہاں اس پر ایسے رویے منکشف ہوتے ہیں، جن کی کلامِ اقبال میں یہاں وہاں مختلف تعبیریں ہمیں دکھائی دیتی ہیں۔ مثلاً:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے [۱۵]

اس مقام تک انسان کے ارتفاع کی فلسفیانہ بنیادیں علامہ اقبال نے تلاش کیں۔ ان مقامات و مراتب سے صوفیائے کرام نے حجابات اٹھائے ہیں لیکن صوفیانہ ادب میں مذہبی تجربے کے انکشافات، مقامات اور مراتب کی توجیہات تو ملتی ہیں مگر اس تجربے کو علامہ اقبال سے قبل کسی نفسیات دان، کسی مفکر یا کسی صوفی نے فلسفیانہ بنیادوں پر پرکھنے کی سعی نہیں کی۔ گویا علامہ اقبال تاریخِ انسانی میں وہ پہلے فلسفی ہیں، جنھوں نے روحانی تجربے کی فلسفیانہ بنیادیں تلاشنے کی کوشش کی۔

یہ فلسفیانہ بنیادیں کسی ایسے علم سے ہی کھل سکتی ہیں، جس کے سامنے تمام تاریخِ انسانی کے دریچے کھلے ہوئے ہوں اور وہ علم، علمِ تاریخ ہی ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر سفیر اختر رقم طراز ہیں:

تاریخ دانش و بصیرت کا مرقع ہے۔ اس کا مطالعہ ماضی کا شعور دیتا ہے اور مستقبل کے لیے بصیرت عطا کرتا ہے۔ تاریخ کی اس اہمیت کے پیش نظر کسی مصلح قوم اور مفکر کے لیے ممکن نہیں کہ مطالعہ تاریخ سے کلیتاً صرف نظر کر سکے...... علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ کے بہت سے واقعات شاعرانہ حسن کے ساتھ بیان کیے ہیں اور ان سے جذبہ و ولولہ کی تخلیق کی ہے، یا مسلمانوں کی پست ہمتی اور بے بسی پر آنسو بہائے ہیں۔ تاریخی واقعات کے بیان میں ان کا نقطۂ نظر مقصدی اور اخلاقی رہا ہے۔ انھوں نے تاریخ کو "ایک قسم کی اطلاقی اخلاقیات" قرار دیا ہے۔[۵۲]

شذرات فکر اقبال میں علامہ اقبال کے تاریخ کے بارے میں خیالات علم تاریخ کی اہمیت کو دو چند کر رہے ہیں:

تاریخ ایک قسم کی اطلاقی اخلاقیات ہے۔ اگر اخلاقیات، دیگر علوم کی طرح، ایک تجرباتی علم ہے تو اسے انسانی تجربے کے انکشافات پر مبنی ہونا چاہیے۔ اس نظریے کے اعلان عام سے یقیناً ان لوگوں کے احساسات کو بھی صدمہ پہنچے گا جو اخلاقی امور میں بڑے کٹر پن کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن ان کا عام برتاؤ تاریخ کے تجربات و تعلیمات سے متعین ہوتا ہے۔[۵۳]

تاریخ کے اثبات اور تصور تاریخ کی بہتر تفہیم کے بغیر ان فلسفیانہ بنیادوں کا ادراک نہیں کیا جا سکتا، چہ جائے کہ انھیں پرکھا جائے۔ سو علامہ اقبال نے جب تصور تاریخ کی روشنی میں ان مقامات کی نشان دہی کی تو دراصل وہ فلسفیانہ بنیادوں کو پانے، انسانی ذہن و شعور کی کیفیات کو پڑھنے اور اس سے آگے بڑھ کر روحانی تجربے کے مختلف معنوی، فکری، تہذیبی اور وجدانی عناصر کو سمجھنے اور سمجھانے کے اس مقام پر دکھائی دیتے ہیں، جہاں کوئی اور فلسفی نہیں پہنچتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے فکر کی بنیاد تصور تاریخ پر ہے۔ یہ ادراک شاید اس علم یعنی علم تاریخ اور اس کے مختلف رویے، یعنی اس کے علم، تصور اور ذریعہ علم کی معنویت اپنے کلی پس منظر میں کسی اور فلسفی، متکلم، دانش ور یا صوفی کے کبھی پیش نظر نہیں رہی یا اس کا اظہار نہیں ہوا لہٰذا اقبال کے ہاں تصور تاریخ کی معنویت کی کارفرمائی کی بنا پر ان کے سارے افکار میں ایک اکائی کی کیفیت مسلسل موجود نظر آتی ہے۔ اس اکائی کے توسط سے علامہ اقبال، روحانی تجربے جیسے بڑے مسئلے کی فلسفیانہ بنیادیں دریافت کر سکتے ہیں۔ یہی وہ فلسفیانہ بنیادیں ہیں، جن کو اپنے حواس، اپنے مادی لوازمات، اپنے ذہنی رجحانات اور روحانی کیفیات میں سمو کر، وہ ایک ایسے مقام پر آن کھڑے ہوتے ہیں، جہاں کچھ ایسے رویے سرزد ہوتے ہیں، جنھیں انھوں نے اپنے تیسرے خطبے میں دعا کے مفہوم کے تناظر میں بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال کے خیال میں دعا کا ایک کائناتی نظام ہے اور اس کونیاتی اور علتی نظام میں، جو سبب اور علت کے پس منظر میں چل رہا ہو، اس ایک خاص سائنٹفک تناظر میں چلتے علم میں دعا کی کیا کیفیت ہوتی ہے؟ اس روحانی تجربے کو اس کی صحیح فکری معنویت میں سمجھنے میں جب خدا کا تصور، اپنے صحیح تناظر میں سامنے آتا ہے تو دعا کا مفہوم کھلتا ہے کہ کوئی ایسی بڑی قوت ماورائے کائنات موجود ہے، جو اس اپنے سائنسی نظام کو روک کر، ایک ایسی کیفیت اور رویے کا اظہار کر دے کہ جہاں تدبیر اور دوا اپنے کام چھوڑ دیں، وہاں آگے بڑھ کر دعا اور تقدیر ایک ایسے رویے کو جنم دیں کہ جو رویہ کائناتی نظام کے علتی یا کونیاتی سلسلے کو ایک نئی صورت میں متشکل کرے۔ اس رویے کا اظہار ان کے تیسرے خطبے کے اس حصے میں موجود ہے، جہاں وہ دعا کے معنی ومفہوم اور اس کے فکری اور تہذیبی اور خاص طور پر روحانی معنی ومفہوم کی حد بندی کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کا یہ سارا رویہ، ان کی اس خوش بو سے معطر ہے کہ جسے ہم علامہ اقبال کا تصور تاریخ کہتے ہیں۔ اس کے بغیر نہ تو خدا اپنی ذات اور تناظر میں سمجھ آتا ہے، نہ ہی دعا کے رابطے اور مفہوم ہمارے ذہن میں سما پاتے ہیں اور نہ ہی ہم مذہبی واردات کے تجرباتی آہنگ کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ ماورائے طبیعیات سلسلے اور ماورائے نفسیات سلسلے بڑھ کر ایک ایسے نقطے پر منتج ہوتے ہیں کہ جسے علامہ اقبال نے مذہبی واردات کا نام دیا ہے اور جسے صوفیا، روحانی تفکر یا روحانی ارتقا کا نام دیتے ہیں، لہٰذا یہ اصطلاح اپنے پیچھے اپنا پورا ایک مذہبی، جمالیاتی اور تہذیبی پس منظر رکھتی ہے۔ ان اصطلاحات کی فکری معنویت سارے فکری متصوفانہ ماحول میں آشکار ہوتی ہے اور ان کے مقام ومرتبے اور ان کے تعینات کی کیفیات کا ادراک ہوتا ہے۔

کوئی صوفی اپنے کشف سے ان کیفیات کو سمجھے یا سمجھتا ہو، کوئی انھیں سائنسی اصولوں پر ماپنے کے لیے کوشاں ہو، کوئی انھیں علم نفسیات کی روشنی میں اجالنے اور معنویت معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہو، علامہ اقبال نے ان تمام رویوں کو اپنے تصور تاریخ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور وہ سب علوم کے نمائندوں سے بڑھ کر کامیاب رہے۔ اس لیے کہ کہیں پر اگر وجدانی تجربہ کسی کی راہنمائی کرتا ہے تو ایک عام آدمی کو چوں کہ وہ تجربہ میسر نہیں ہے لہٰذا وہ اس بات کا اثبات نہیں کر پاتا اور ایک مغالطے کا آغاز ہوتا ہے۔ سائنسی بنیادوں پر اٹھائے گئے تجربے کی بنیادوں سے چوں کہ عام آدمی لطف اندوز نہیں ہو سکتا کہ وہ سائنس کے اس ماحول اور تفکر کو سمجھنے کے لیے درکار رویوں سے عاری ہوتا ہے۔ اسی طرح سے نفسیاتی بنیادوں پر اٹھائے گئے سوالوں کے جواب ایک عام سطح

کا آدمی نہیں بوجھ پاتا کہ یہ اس کی ذہنی سطح سے بلند تر بات ہے لہٰذا عوامی سطح پر یا مختلف لوگوں پر مختلف طرح کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے مخصوص درجہ اور طبقہ ہی موزوں خیال کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال چوں کہ شاعر انسانیت ہیں، شاعر اسلام ہیں، اس لیے ان کے ہاں، ان کے کلام اور تفکر کی اپیل براہِ راست انسانوں سے متعلق ہے۔ ان کے افکار کی بنیاد قرآن و حدیث کے اس فکری پس منظر پر استوار ہے کہ جس کی اپیل یا خطاب براہِ راست انسانوں سے ہے، لہٰذا ان کے ہاں انسانی مسائل، چاہے نفسِ انسانی کے مسائل ہوں، چاہے اس کے روحانی مسائل ہوں، چاہے اس کے مادی مسائل ہوں، چاہے اس کے حیاتیاتی مسائل ہوں، وہ ان کے خطبات میں زیرِ بحث آتے ہیں۔ ان میں جو روح دوڑ رہی ہے، وہ تاریخ ہے اور اس کے تصور کی روشنی میں علامہ اقبال اپنے تفکرات کو ایک اکائی فراہم کرتے ہیں، کہ جس سے وہ خود انسانی زندگی کی سرگزشت کو سمجھتے ہیں اور دوسروں کو سمجھانے کے لیے علم کی فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔

یہی صورت ہمیں ان کے چوتھے خطبے انسانی خودی، اس کی آزادی اور لافانیت میں دکھائی دیتی ہے۔ علامہ اقبال نے اسرار و رموز میں خودی کے پورے نظام اور اس کے امکانات کو بیان کیا ہے مگر اس خطبے میں انھوں نے خودی، اس کی آزادی اور لافانیت کو بیان کیا ہے۔ انسانی جسم و روح میں ایک ایسی قوت موجود ہے کہ اگر ہم اس کا ادراک کر لیں تو اس کے بعد سوائے خدا کے، کائنات کی کسی اور چیز کا ہمیں خوف ہوتا ہے، نہ ہم کسی کی قید میں ہوتے ہیں، بلکہ اس سے بلند تر ہوتے ہیں۔ اس مقام و مرتبے پر پہنچنے کے بعد انسان موت سے ہم کنار نہیں ہوتا اور ماورائے موت، زندگی کرتا ہے۔ خودی اور اس کے مراحل، جو اسرار و رموز میں بیان ہوئے ہیں، یا اس کے مقامات و امکانات یا انسانی زندگی میں اس کی جہتیں اور سمتیں، اس کا پھیلاؤ اور اس کے آفاق، یہ تمام تر رویے ایک ایسی آزادیٔ اظہار و گفتار اور آزادیٔ کردار کو جنم دیتے ہیں کہ انسان صرف خدائی احکامات کو مان لینے کے بعد، کائنات میں بالکل آزادانہ زندگی گزارتا ہے اور اس پر وقت کی گردشیں، زمانے کا تغیر و تبدل اور موسموں کے بدلتے تناظر اثر انداز نہیں ہوتے، کیوں کہ وقت اس کی گرفت میں ہوتا ہے۔ وہ اس کائنات اور زمانے میں رہتے ہوئے، اس سے ماورا زندگی کر رہا ہوتا ہے اور علامہ اقبال نے مختلف مقامات پر اس کو نہایت اختصار کے ساتھ شاعرانہ رموز میں کچھ یوں اظہار میں سمویا ہے:

مہر و ماہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر[۵۳]

سو وہ انسان کی زمان و مکاں سے باہر نکلنے کی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں۔ ایسے ہی انسانی خودی ایک خاص کیفیت اور خاص تناظر میں پہنچ جاتی ہے، جیسے وہ کہتے ہیں کہ:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات [۵۵]

انسان، جو خدا کا نائب اور خلیفۃ اللہ ہے، وہ جب خدا کی ذات و صفات کو اس کے صحیح فکری، مذہبی اور تہذیبی تناظر میں جان لیتا ہے، اس پر دل سے ایمان رکھتا ہے اور یہ کیفیات اس کے مذہبی تجربات کا حصہ بن جاتی ہیں تو پھر گویا کہ وہ خدا کی وساطت سے، اس کے حوالے سے، اپنے آپ کو اجال لیتا ہے، یعنی اپنی ذات کا عرفان پا لیتا ہے۔ اپنی ذات کا عرفان پا لینے کے بعد، وہ اس مقام و مرتبے پر ہوتا ہے کہ اب اس کا عرفان ذات سوائے خدا کے، کائنات کی کسی بھی قوت و طاقت یا چیز کا مطیع و فرمانبردار نہیں ہوتا، بلکہ تمام رویے اس کے مطیع و فرمانبردار ہوتے ہیں اور یہ وہ مقام ہے، جہاں پہنچ کر انسانی خودی لاآفاقی رویوں سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔

انسان کی خودی کے مراحل کا مطالعہ ہو یا اس کی آزادی کے اصول و ضوابط ہوں یا اس کے لاآفاقی رویے، ان تمام رویوں کے اندر، یہاں پر بھی کوئی ایک روح اس کے اندر موجود ہے کہ ہم انسان کے ان تجربات کو نہیں سمجھ سکتے، اگر تاریخ کا علم اور اس کا تصور اپنے حقیقی آثار میں ہمارا معاون نہ ہو، ہم آج سے صدیوں پہلے گزرے انسان کے تجربات سے اخذ و استفادہ نہیں کر سکتے۔ ضروری ہے کہ ہمارے سامنے، ہمارا ماضی کھلا ہوا ہو، تا کہ ہمیں اپنے مستقبل کی نشان دہی کرنے میں آسانی رہے۔ روحِ اقبال کے مصنف یوسف حسین خاں کے خیال میں:

''اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ ہی اس کی اجتماعی خودی کو برقرار رکھنے کا وسیلہ ہو سکتی ہے۔ تاریخ واقعات و حوادث کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہیے۔ یہ وسیلہ ہے اجتماعی شعور اور سیرت کو قوی اور لازوال بنانے کا۔ تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ اس کے ذریعے زندگی اور انسانی قوانین پر تنقید ممکن ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی بھی ہے اور نہیں بھی دہراتی۔ مسلسل تغیر و تخلیق سے انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ زندگی کی وحدت بھی برقرار رہتی ہے اور مسلسل تغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے مستقل باقی رہنے والے تغیر پذیر عناصر میں امتزاج کرتی ہے۔ جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں، وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، پستی میں پڑ جاتے ہیں۔ [۵۶]

لہٰذا خودی کے جو بھی مراحل ہوں، اس کے جو بھی مقامات ہوں اور جو بھی امکانات، ہم انھیں تصورِ تاریخ کے پس منظر میں اجال سکتے ہیں اور اس سے خاطر خواہ استفادہ ممکن ہے۔ ہم اپنے ان روحانی تجربات کو صرف تصورِ تاریخ کو شامل کر لینے سے حیاتیاتی یا مادی رویوں میں استوار کر سکتے ہیں۔ ہم غار میں بیٹھے ہوئے عبادت و ریاضت میں مصروف ہوں اور وہ عبادت و ریاضت ہمارے روحانی و ذہنی ارتفاع کا باعث بن جائے تو ٹھیک لیکن اس میں چوں کہ ہمارے تجربے کا سائنسی مطالعہ موجود نہیں ہوتا لہٰذا بات بن نہیں پاتی۔ علامہ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اقدار کو روحانی بنیاد فراہم کی ہے۔ انھوں نے سائنسی حقائق کو تاریخ کے حقائق پر پرکھ کر ایک ایسا لائحۂ عمل مرتب کیا ہے کہ جس کی روشنی میں اس نے انسانی ضمیر، عرفانِ ذات کی مختلف بنیادوں کو ایک فلسفیانہ آہنگ عطا کیا ہے، اور اس کے جلو میں روحانی تفکر مختلف مدارج میں سے گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

ایسا اس لیے ہے کہ علامہ اقبال نے اس کے ساتھ پورے عالمِ اسلام کے تجربے کو بھی جوڑ دیا ہے۔ ان کے سامنے انسانی کتابِ تاریخ کے اوراق کھلے ہوئے ہیں۔ وہ اس تجربے کی روشنی میں ایک فرد، ایک قوم اور ایک ملت کے تجربے کو پرکھنے اور اسے فلسفیانہ بنیادیں عطا کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔

علامہ اقبال کے آخری تین خطبے یعنی ثقافت کی روح، اسلام میں حرکت کا اصول اور کیا مذہب کا امکان ہے؟ اس لحاظ سے بہت ہی بنیادی اہمیت کے حامل ہیں کہ ان تینوں میں کسی نہ کسی سطح پر تصورِ تاریخ کا علامہ اقبال نے بطور خاص مطالعہ کیا ہے۔ ابتدائی چار خطبوں میں ایک زیریں لہر کی صورت میں تاریخ اکائی کا کام کر رہی ہے لیکن ان تینوں خطبوں میں تاریخ کی لہر نچلی سطح سے ذرا اوپر اٹھتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ علامہ اقبال اس کے مختلف عناصر کا تجزیہ کرتے ہیں۔ خاص طور پر پانچویں اور چھٹے خطبے میں ہمیں تاریخ کے بنیادی عناصر یا اس کے فطری عناصر معلوم ہوتے ہیں کہ تاریخ کا مادی اور روحانی رویہ اور تاریخ بطور تصور کے، کس طرح سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ آخری خطبے 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' میں مذہب کے امکانات کو علامہ اقبال، تاریخ کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ لہٰذا ان تینوں خطبات میں تاریخ بحیثیت علم، بحیثیت ذریعۂ علم اور بحیثیت تصور کے ذرا بہتر اور بلند آہنگی سے ہمیں محسوس ہوتی ہے۔

مسلم ثقافت کو جس طرح علامہ اقبال نے بیان کیا یا جن رویوں پر انھوں نے ثقافت کی بنیاد رکھی، وہ شاید علامہ اقبال سے قبل کسی فلسفی کے ہاں موجود نہیں رہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ

علامہ اقبال سے قبل شاید اس طرح کا فلسفیانہ ماحول یا ایسے مسائل موجود نہ رہے ہوں۔ علامہ اقبال کا عہد مختلف مسائل کا عہد ہے۔ انھیں مختلف فکری مسائل کا سامنا تھا، جن میں سے ایک بہت بڑا مذہبی مسئلہ ختم نبوت کا تھا۔ علامہ اقبال کے ایک معاصر نے نبوت کا دعویٰ کر کے ان کی توجہ ایک ایسے مرحلے اور مسئلے کی طرف مبذول کرادی، کہ علامہ کو ثقافت کے مظاہر میں ایک ایسے عنصر کو شامل کرنے کی ضرورت پیش آئی کہ جو ہمارے مذہبی تفکر اور اعتقادات کا بنیادی زینہ ہے۔ ختم نبوت پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک مسلمان کے اساسی اعتقادات کا بنیادی جزو ہے۔ شاید پرانے مسلمان فلسفیوں کو، کہ جنھوں نے ثقافت اور تہذیب پر گفتگو کی ہے، کے پیش نظر مسائل میں سے یہ اہم مسئلہ نہ رہا ہو۔ انھیں ایسے دور میں اس مسئلے کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو لیکن علامہ اقبال کو ایک ایسے دور میں کہ جب مسلمان زیادہ تر دنیا میں غلامی کی زندگی گزار رہے تھے اور حکمران طبقہ مسلمانوں کی نژاد نو کو مختلف رویوں سے ہم کنار کر رہا تھا، ایسے میں مشنری اپنے کام میں مصروف کار تھے اور مسلمانوں کی نئی پود کو اسلام سے دور لے جا کر ایک ایسے تشکیکی ماحول میں ان کی ساخت اور پرداخت کر رہے تھے کہ جو انھیں اسلام کی طرف لوٹنے نہ دے، بلکہ وہ اسلام کی چھتری تلے رہتے ہوئے، اسلام کے لیے زیادہ خطرناک ثابت ہوں۔ اس تناظر میں علامہ اقبال نے جو ثقافت کی روح اور اس کے بنیادی عناصر تلاش کیے، ان میں سے سب سے زیادہ اہمیت ختم نبوت کو دی۔ اس حوالے سے انھوں نے جو اہم کام کیا، وہ یہ تھا کہ ثقافت کے مظاہر میں سے مادی رویوں کو نکال کر ایک طرف رکھ دیا۔ انھوں نے مادی توجیہ کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ثقافت ان کے نزدیک ایک ایسے دینی رویے کا نام ہے، جو مسلمانوں کے بنیادی اعتقادات سے پھوٹتا ہے۔ انھوں نے مختلف تہواروں، میلوں ٹھیلوں اور مسلمانوں کی زندگی میں رواج پذیر بہت سارے رسم و رواج کو ثقافت قرار دینے کے بجائے، مسلمانوں کے اعتقادات کو ثقافت کی بنیادی روح قرار دیا۔ توحید، رسالت، مسئلہ ختم نبوت، تاریخ اور تصورِ تاریخ اور اس کے ساتھ ساتھ تصورِ زمان و مکاں اور اس کے حرکی رویوں کو مسلمانوں کی ثقافت کے مظاہر قرار دیا۔

اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کا بنیادی زاویہ، خطبے کی کلیدی روح ہے اور حرکت کبھی بھی تاریخ کے اشتراک و التزام کے بغیر وجود پذیر نہیں ہوتی۔ اس کے پیچھے، اس کے ساتھ، اس کے متوازی اور اس کے جلو میں تاریخ موجود ہوتی ہے اور تاریخ کے امکانات کو

دریافت کیے بغیر حرکت صراط مستقیم سے ہٹ سکتی ہے۔ حرکت، سکون کے برعکس کیفیت ہے، اسے بہ ہر حال چلنا ہے اور اسے صراط مستقیم پر رکھنے کے لیے حرکت کے پابہ رکاب تاریخ کا حقیقی تصور ناگزیر ہو جاتا ہے۔ حرکت غلط راستے پر بھی ہو سکتی ہے یعنی صراط مستقیم کے بالکل برعکس بھی، لہٰذا یہ تاریخ ہے کہ جس کے جلو میں عبرت، جس کے جلو میں عروج و زوال کی داستانیں ہوتی ہیں، جس کے جلو میں پورا مذہبی ماحول ہوتا ہے، جس کے جلو میں پورا الہیاتی نظام ہوتا ہے، سو اس کی روشنی میں حرکت، اپنے اصول و ضوابط کا تعین کرتی ہے اور وہ صراط مستقیم سے انحراف نہیں کرتی یا اسے انحراف کرنے نہیں دیا جاتا۔ بصورت دیگر حرکت مثبت بھی ہو سکتی ہے اور منفی بھی لیکن تاریخ اپنے صحیح فکری تناظر میں مثبت ہی ہوتی ہے۔ یعنی تصور تاریخ اپنے پورے فکری اور تہذیبی ماحول میں مثبت قدروں کا اظہاریہ ہوتا ہے، وہ کبھی منفی رویوں کا جلیس اور ہم سفر نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ رویہ، جس میں تاریخ اور تاریخ کا تصور موجود ہوتا ہے، وہ صراط مستقیم پر گامزن رہتا ہے۔ چوتھے خطبے کی کلید حرکت ہے اور حرکت، تاریخ کے بنیادی تصور کی روشنی میں، صراط مستقیم پر گامزن ہوتی ہے۔ اس کو اپنے صحیح تر مذہبی اور تہذیبی تناظر میں رکھنے کے لیے اقبال نے جن کیفیات اور اعتقادات کا اظہار کیا ہے، وہ اسے صراط مستقیم سے بالکل ادھر ادھر نہیں ہونے دیتے۔ حرکت کے سفر کرنے کے اس راستے کی نشان وہی تاریخ کرتی ہے اور ختم نبوت کے مسئلے اور نظریے نے اس کے گرد ایک باڑھ لگا دی ہے کہ اب حرکت کا سفر اس کے اندر رہے گا، جو بالکل صراط مستقیم ہے۔ اس خطبے میں ختم نبوت بطور باڑھ موجود ہے۔ علامہ اقبال اپنے مضمون ''قادیانیت اور راسخ الاعتقاد مسلمان'' میں رقم طراز ہیں:

> ختم المرسلینی کا نظریہ بنی نوع انسان کی ثقافتی تاریخ میں اغلباً بے حد اصلی (طبع زاد) تصور ہے۔ اس کی صحیح اہمیت کا اندازہ صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں، جو مغرب اور وسطی ایشیا میں ماقبل اسلام مجوسی ثقافت کا بہ کمال احتیاط مطالعہ کرتے ہیں۔ [۲۸]

اب حرکت کا سفر سوائے صراط مستقیم کے کسی بھی دوسری سمت ممکن نہیں رہا۔ یہ سفر زمان و مکاں کی حدود و قیود سے بلند تر حیثیت کا حامل ہے۔ اس سفر اور عقیدے کے مابین رہتے ہوئے جب مسلم ثقافت کی بنیادی قدریں ہمارے سامنے آتی ہیں کہ جنھیں تصور تاریخ متشکل کرتا ہے تو وہ اپنے مجموعی لوازمات میں اور اپنے مجموعی فکری ماحول میں، اس بنیادی دائرے سے باہر نہیں نکلتیں کہ جو دائرۂ اسلام ایک انسان کی روحانی، بنیادی اور آئندہ فلاح و بہبود کے لیے مقرر کرتا ہے۔

سو اسلام حرکت کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس کے ہاں بنیادی قدر، حرکت یعنی عمل ہے۔ علامہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے پیش لفظ میں جو پہلا جملہ کہا ہے، اس میں اس بات پر زور دیا ہے کہ قرآن نظری علم سے زیادہ عملی رویوں کی حامل کتاب ہے۔ یعنی یہ وہ کتاب ہے کہ جو بحث مباحثے اور فکر و تفکر سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔ انھوں نے اپنے خطبات کی بنیاد کا تعین اپنے پیش لفظ کے پہلے جملے میں کر دیا ہے۔ بتا دیا ہے کہ:

قرآن کا مقصود انسان کو عمل کی طرف راغب کرنا ہے

اور عمل کیا ہے؟

اس کا تعین قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ہر خطبے میں موجود ہے۔ قرآن نے اپنے دیباچے سورۃ فاتحہ میں اس عمل کے لیے صراط مستقیم کا تعین کر دیا ہے۔

لہٰذا عمل کیا ہے؟

صراط مستقیم

صراط مستقیم کیا ہے؟

حرکت

حرکت کیا ہے؟

حرکت تاریخ کے تناظر میں سے نکلتی ہوئی وہ قوت ہے، جو انسان کو ماضی کے ساتھ جوڑے ہوئے بہتر، روشن، منزہ اور مقدس مستقبل کی طرف لے کر جاتی ہے اور مستقبل کے منظرنامے اس وقت تک نگاہوں کے سامنے آشکار نہیں ہوتے، جب تک کہ ریاضت و عبادت میں سے گزرنے کے بعد ایک بہت پوتر اور منزہ زندگی کا عرفان حاصل نہیں ہو جاتا۔

لہٰذا اسلام کے بنیادی اصول و ضوابط میں حرکت کو نہایت بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ حرکت کے بغیر عمل کی قوت مفقود ہے اور عمل کا سارا نظام متاثر ہو کر ایک فلسفہ بن جائے گا۔ اسلام صرف فلسفہ نہیں، اسلام صرف کہتا نہیں، عمل پر زور دیتا ہے۔ اسلام اس بات پر بے پناہ قوت صرف کرتا ہے کہ تم وہ کہتے کیوں ہو، جو کرتے نہیں۔ اسلام نے عمل کی اہمیت یوں بھی دو چند کر دی کہ مسلمانوں کے لیے پیغمبر آخر الزماںؐ کے عمل کو حجت قرار دے دیا، ان کے عمل کو اسوۂ حسنہ کہا۔ حضور نبی کریمؐ نے اپنے آخری خطبے میں ارشاد فرمایا کہ میں تمھارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ ایک قرآن اور دوسری سنت، گویا سنت طرزِ عمل ہے،

نبی کریمؐ قرآن ناطق ہیں، قرآن مجید کی عملی تفسیر و تعبیر ہیں۔ سید سلیمان ندوی کی کتاب خطبات مدارس میں سے یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ

صاحبو! محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی کس چیز میں اور کیوں کر کرنی چاہیے۔ اس کے لیے آج ہم کو سیرۃ نبوی علی صاحبہا السلام کا عملی پہلو دکھانا ہے۔ یہ انبیائے کرام اور بانیان مذاہب کی موجودہ سیرتوں کا وہ باب ہے، جو تمام تر خالی اور سادہ ہے۔ لیکن محمد رسول اللہ ﷺ کی سیرت کا یہی باب سب سے بڑا اور ضخیم ہے اور تنہا یہی ایک معیار اس فیصلہ کے لیے کافی ہے کہ نبیوں کا سردار اور رسولوں کا خاتم کون ہو سکتا ہے۔ مفید نصیحتوں، میٹھی میٹھی باتوں اور اچھی اچھی تعلیموں کی دنیا میں کمی نہیں، کمی جس چیز کی ہے، وہ کام اور عمل ہے، موجودہ مذاہب کے شارعوں اور بانیوں کی سیرتوں کے تمام صفحے پڑھ جاؤ، دلچسپ تصویریاں ملیں گی، دلآویز حکایتیں ملیں گے، خطیبانہ بلند آہنگیاں ملیں گی، تقریر کا زور و شور اور فصاحت و بلاغت کا جوش نظر آئے گا، موثر تمثیلیں تھوڑی دیر کے لیے خوش کر دیں گے، مگر جو چیز نہیں ملے گی، وہ عمل، کام اور اپنے احکام و نصائح کو آپ برت کر اور کر کے دکھانا ہے۔[58]

لہٰذا نبی کریمؐ کی زندگی سراپا عمل ہے، یہی حرکت ہے اور اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ اسی اصول کو لے کر اسلام اپنے اصول حرکت کی تشریح و تعبیر کرتا ہے۔ اس کے بغیر مذہب کا امکان نہیں ہے۔ یعنی کسی نظام فکر و عمل میں عمل اور حرکت وجود پذیر نہیں تو پھر مذہب کا امکان نہیں رہتا۔ ہم مذہب کو بنیادی طور پر تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ اعتقادات

۲۔ تفکر

۳۔ کشف

مذہب کے یہ تین مدارج علامہ اقبال نے مقرر کیے ہیں۔ اعتقادات، کسی چیز کو ماننا، تفکر، اس پر دل کی گہرائیوں سے غور کرنا اور کشف، عملی تجربہ۔ لہٰذا اسلام عملی تجربے پر بنیادی توجہ مرکوز کرتا ہے۔ عمل کے بغیر انسانی زندگی بے معنی ہے۔ علامہ اقبال نے عمل کی اہمیت کو جا بہ جا اجاگر کیا ہے، کہتے ہیں:

عمل سے زندگی بنتی ہے، جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[59]

علامہ اقبال نے ثقافت کی روح کی تلاش میں ثقافت اور تہذیب کے حقیقی مظاہر کو دریافت کیا ہے اور ثقافت کو جو فکری، روحانی اور اعتقادی بنیادیں فراہم کی ہیں، وہ ان سے قبل کسی مسلمان فلسفی، تاریخ دان، دانش ور اور متکلم کے احاطۂ خیال میں نہیں آ ئیں۔ جن مسائل اور فکری مظاہر اور رویوں کا سامنا، علامہ اقبال جیسے مفکر اور متکلم کو تھا، اس نوعیت کے ہمہ گیر اور ہمہ جہت مسائل و فکری مظاہر کا سامنا کسی دوسرے مفکر کو نہ تھا۔

علامہ اقبال نے ثقافت کی روح کی بازیافت کے لیے جن اعتقادات کا ذکر کیا ہے، ان کے بغیر نہ مذہبی زاویۂ نگاہ مکمل ہو سکتا ہے اور نہ تہذیب اور کلچر کا جمالیاتی پہلو تکمیل کے مراحل سے گزر سکتا ہے۔ انھوں نے ثقافت کی روح کے ضمن میں شعور نبوت و ولایت میں جس تفاوت کا ذکر کیا ہے، وہ ہمارے متصوفانہ ادب میں اس قدر نادر اور نایاب ہے کہ اس سے قبل متصوفانہ اور پیغمبرانہ رویوں پر گفتگو ہوتی رہی ہے مگر شعور ولایت اور شعور نبوت کے مابین فرق اور تفاوت کو اس قدر خوبصورت زاویۂ نگاہ سے پہلی بار علامہ اقبال نے منکشف کیا۔ ان کے نزدیک پیغمبرانہ شعور میں تخلیق کا جو عمل کارفرما ہے، جو تخلیق کی قوت اس میں موجود ہے، وہ عمل اور وہ قوت، عرفان ذات کی بلندیوں پر لے جا کر پیغمبر کو جمال مطلق سے ہم کنار کرتی ہے، لیکن اس کا ناتا اور رشتہ، عالم انسانیت سے بھی برقرار رہتا ہے۔ بلکہ پیغمبر وہ میڈیم ہے کہ جو بیک وقت حقیقت مطلقہ اور عالم انسانیت کے مابین قائم رہتا ہے۔ وہ ایک کل ہے، جو حسن مطلق، نور ازل اور عالم انسانیت کے مابین موجود رہتا ہے۔ نبی آخر الزماںؐ اپنے پیغمبرانہ منصب کے اس اوج پر متمکن تھے کہ جہاں کسی بھی پیغمبر کی رسائی احاطۂ تصور میں نہیں آ سکتی یا نہیں ہو سکتی۔ پیغمبر آخر الزماںؐ کے اس کام اور منصب جلیلہ کا اوج اور بلندی، اس تخلیقی زاویۂ نظر کو بالکل ایک نئے رنگ میں منتقل کرتی ہے، کیوں کہ جب پیغمبر اسلام کی بعثت ہوئی تو عالم انسانیت اپنے فکر، اپنی تہذیب، اپنی جمالیات کے اعتبار سے بلوغت کے عالم میں داخل ہو چکا تھا لہٰذا ایک ایسے نظام ہدایت کی ضرورت تھی، جو جغرافیائی، لسانی اور علاقائی حد بندیوں سے ماورا ہو کر زمان و مکاں کو مفتوح کرتے ہوئے ابد تک کے لیے ایک جادۂ ہدایت کا مینارۂ نور بن کر سامنے آئے۔ لہٰذا آپؐ کائنات کی معنویت کو اجاگر کرنے کے لیے جب وہ ذات گرامی مبعوث ہوئی تو اس کی تعلیمات اور پیغام، عالم انسانیت کے لیے تھا۔ وہ کسی ایک خطے، کسی ایک علاقے، کسی ایک دور، کسی ایک قوم تک محدود نہیں تھا، بلکہ اس کے نظام تعلیم و تربیت کی اپیل براہ راست انسانیت سے تھی۔

پیغمبر کی یہ تخلیقی قوت اور اس کی تخلیقی قوت کا اظہار، قیامت کے قیام تک کے زمانے کو محیط ہے لہٰذا نبی کریم کو کچھ ایسے اعزازات عطا ہوئے، جو آج سے قبل کسی نبی یا رسول کو عطا نہیں ہوئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ کتاب الٰہی کے ساتھ ساتھ پیغمبر کی زندگی کو عالم انسانیت کے لیے ایک کامل نمونہ قرار دیا گیا۔ سو یہ رویہ اور یہ تخلیقی قوت جب کائنات کے اندر وقوع پذیر ہوئی تو اس تخلیقی سرگرمی نے انسانیت کو ایسا زاویہ نظر عطا کیا، جو اقبال کے نزدیک کسی دائمی اور جاوداں ثقافت کے لیے ایک فکری اور جمالیاتی بنیاد بن سکتا ہے یا بنتا ہے۔

علامہ اقبال کے ان خطبات میں جو بنیادی زاویہ نگاہ متشکل ہوتا ہے، وہ ان کا حرکی رویہ ہے، جو تصور تاریخ کو ایک ایسے تخلیقی جادۂ مستقیم پر گامزن رکھتا ہے کہ جہاں انسانیت کی فلاح و بہبود اور اس کی حیات دوام کے تمام عناصر موجود رہتے ہیں۔ کائنات میں خیر کا عمل، شر کے رویوں پر غالب رہتا ہے، روح، جسم یعنی مادے پر غالب رہتی ہے۔ لہٰذا یہ غلبہ اس تاریخی تصور کے روحانی وجدان کا نتیجہ ہے، جسے فکر اقبال کی بنیادی اکائی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ اکائی ہے کہ جس نے ان کے سارے فکری نظام کو ایک ایسا تناظر عطا کیا ہے، جہاں علامہ اقبال کے متصوفانہ، فلسفیانہ اور مذہبی مشاہدات اور تجربات کو پرکھا جا سکتا ہے۔

❁—❁—❁

حوالہ جات وحواشی

۱- فقیر وحید الدین، روز گار فقیر، جلد اول، لائن آرٹ پریس، کراچی، ۱۹۶۵ء، ص ۶، ۷۔
۲- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، اردو ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۲۱۳۔
۳- ایضاً، ص: ۱۹۳، ۱۹۴۔
۴- ایضاً، ص ۳۲۱۔
۵- ایضاً، ص ۲۱۳۔

۶- اسلم انصاری، ڈاکٹر، اقبال عہد آفریں، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۷ء، ص۱۰۹۔

۷- محمد ظہیر الدین احمد (مرتب)، اقبال: کشش اور گریز، اقبال اکیڈمی، حیدرآباد، ۱۹۸۵ء، ص۳۲

۸- ایضاً، ص۳۱، ۳۲۔

۹- وحید قریشی، ڈاکٹر، اساسیاتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۱۹۹، ۲۰۰۔

۱۰- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، صحیح فلسفۂ تاریخ کیا ہے؟ قرآن کی راہنمائی، اقبال اکادمی، کراچی، س۔ن، ص۱۱۰، ۱۱۱۔

۱۱- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۰۳، ۲۰۴۔

12- *Iqbal Review*, (Oct.1963), Iqbal Academy, Karachi, p-48, 49.

۱۳- تفسیر احسن البیان، اردو ترجمہ: مولانا محمد جونا گڑھی، دارالسلام پبلشرز، ریاض، سعودی عرب، ص۸۳۶، ۸۳۷۔

۱۳- ایضاً، ص۱۳۱۶۔

۱۵- ایضاً، ص۶۹۲، ۶۹۳۔

۱۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۳۳۷۔

۱۷- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۱۸۸۔

۱۸- سید عبدالواحد معینی+محمد عبداللہ قریشی (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص۸۰۔

۱۹- آل احمد سرور (مرتب)، اقبال اور تصوف، سری نگر، ۱۹۸۳ء، ص۱۱۵۔

۲۰- تفسیر احسن البیان، ص۱۳۱۷۔

۲۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۳۰۳۔

۲۲- افتخار الدین احمد، پروفیسر (مرتب)، نقدِ غالب، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص۳۳۵۔

۲۳- عبدالرحمٰن بجنوری، ڈاکٹر، محاسنِ کلامِ غالب، ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری ٹرسٹ، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء، ص۱۔

۲۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۳۶۔

۲۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص۴۷۔

۲۶- ایضاً، ص۴۷۔

۲۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۴۷۷۔

۲۸- ایضاً، ص۳۱۹۔

۲۹- ایضاً، ص۳۰۵۔

۳۰- محمد منور، پروفیسر، میرزا، برہانِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۶۔

۳۱- محمد علی جوہر، مولانا، گنجینۂ جوہر، مرتب: جمیل قدوائی، کراچی، س۔ن، ص۱۳۔

۳۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص۳۷۷۔
۳۳- ایضاً، ص۲۷۷۔
۳۴- وحید قریشی، ڈاکٹر، اساسیاتِ اقبال، ص۲۰۱۔
۳۵- ایضاً، ص۲۰۳، ۲۰۵۔
۳۶- محمد منور، پروفیسر، مرزا، برہانِ اقبال، ص۹۰۸۔
۳۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۳۱۹۔
۳۸- میر تقی میر، دیوانِ میر، جلد اوّل، (مرتب: قلب علی خاں فائق)، مجلس ترقیِ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص۱۰۱۔
۳۹- محمد منور، پروفیسر، مرزا، برہانِ اقبال، ص۱۲۰۱۔
40- Waheed Qureshi, Dr., *Selection From the Iqbal Review*. Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1985, p-392, 393.
۴۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص۱۴۷، ۱۴۸۔
42- Waheed Qureshi, Dr., *Selection From Iqbal Review*. p-390, 391
۴۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص۱۳۶-۱۳۸۔
۴۴- ایضاً، ص۶۵۶-۶۵۷۔
۴۵- ایضاً، ص۶۶۲-۶۶۳۔
۴۶- ایضاً، ص۸۳۳-۸۳۴۔
۴۷- محمد اقبال، مکتوباتِ اقبال، مرتب: سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص۱۱۔
۴۸- غلام احمد پرویز، مجلسِ اقبال، (مثنوی اسرار و رموز) طلوعِ اسلام ٹرسٹ، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۵۰۹۔
۴۹- عبداللہ، ڈاکٹر سید، اعجازِ اقبال، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۲۰۲۔
۵۰- ایضاً، ص۲۰۰-۲۰۳۔
۵۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۳۳۷۔
۵۲- سفیر اختر، ڈاکٹر، بیادِ سید مودودی، دارالمعارف، واہ کینٹ، ۱۹۹۸ء، ص۲۷۔
۵۳- محمد اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، مرتب: ڈاکٹر جسٹس (ر) جاوید اقبال، اردو ترجمہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقیِ ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۷۹۔
۵۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۵۰۳۔
۵۵- ایضاً، ص۳۹۹۔
۵۶- یوسف حسین خاں، روحِ اقبال، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۱۹۳۔
۵۷- محمد اقبال، علامہ اقبال ..... تقریریں، تحریریں اور بیانات، اردو ترجمہ: اقبال احمد صدیقی،

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۲۳۶۔

۵۸- سلیمان ندوی، مولانا سید، خطبات مدراس، انجمار سنز، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص۱۱۵۔

۵۹- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ۳۰۲۷۔

⊛—⊛—⊛

باب پنجم

مابعد اقبال فلسفۂ تاریخ پر فکرِ اقبال کے اثرات مسلمان اور غیر مسلمان فلسفیوں کے افکار کی روشنی میں

انسانی زندگی عمل اور حرکت سے عبارت ہے اور اس کے برعکس جمود اور بے عملی موت ہے۔ دنیا میں اسلام وہ واحد مذہب ہے، جو حرکت اور عمل کا داعی ہے اور عالم انسانیت کے عمل اور جہد مسلسل پر زور دیتا ہے۔ قرآن کریم میں عمل اور حرکت کو انسانی زندگی کا بنیادی نکتہ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات کے ابتدائیے میں لکھا ہے کہ قرآن تفکر سے زیادہ عمل کا داعی ہے۔ علامہ اقبال نے اسلام کی اس بنیادی روح کو سمجھا، جو حرکت اور عمل کے فلسفے پر استوار تھی اور ہے لہٰذا ان کے افکار کی تمام بنیادی جہتوں میں یہ سچائی اور یہ بنیادی فلسفہ روح کی مانند موجود ہے۔

اگر مختلف اسلامی ادوار کا مطالعہ کریں تو ہم اسلامی ادوار کو دو نہایت انقلاب انگیز حصوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ عالم اسلام پر پہلی تباہی اور قیامت تاتاریوں کے حملوں کی صورت میں مسلط ہوئی، جنھوں نے اسلام کی مرکزیت کو نقصان پہنچایا۔ اسلام کی تمدنی، سیاسی، معاشی، معاشرتی اور فکری جہتوں کو اس نے بے پناہ متاثر کیا۔ اسلام سے متعلق دنیا کے اکثر و بیشتر علاقے تاتاریوں کے زیر تسلط آ گئے اور انھوں نے اپنے زیر نگیں علاقوں میں سیاسی نظام کو اس طرح تاخت و تاراج کیا کہ مسلمانوں کی اس اکائی کو یا مسلمانوں کی بنیادی روح کو بے پناہ نقصان پہنچا۔

مسلمانوں کے علمی مراکز تباہ و برباد کر دیے گئے، ان کی کتابیں دریا برد کر دی گئیں، لاکھوں مسلمانوں کو تہ تیغ کیا گیا، شہر اور آبادیاں اجاڑ دی گئیں لیکن اس حادثے اور قیامت کے گزر جانے کے بعد عالم اسلام، اس ضعف اور نقصان سے مملو نہیں ہوا، جو بعد کے ادوار میں ضعف اسلام و مسلمانان کی صورت پیدا ہوئی۔ اس لیے کہ تاتاریوں کے حملوں کے وقت اور کچھ عرصہ بعد تک مسلمانوں میں وہ بنیادی تمدنی اور تہذیبی اکائی اور سچائی موجود تھی، جس نے روئے زمین پر پھیلے ہوئے مسلمانوں کو باہم جوڑنے کے لیے بنیادی کردار ادا کیا۔

دوسرا اہم واقعہ اٹھارہویں صدی میں وقوع پذیر ہوا، جب مغرب اسلامی تہذیب کے مدمقابل آن کھڑا ہوا۔ برطانیہ کی ہفت اقلیمی سیاست کا پھیلاؤ اور مختلف اسلامی ملکوں کا نو آبادیاتی ڈھانچے سے انسلاک، دراصل مغربی معاشرے کے غلبے کی ایک صورت تھی۔ مغربی معاشرہ، صنعتی اور سرمایہ دارانہ انقلاب، اور بعد میں سائنسی رویوں کے اشتراک اور امتزاج سے ایک ایسی تہذیبی صورت میں سامنے آیا کہ اس نے عالم اسلام کو مختلف علاقوں، مختلف براعظموں اور خطوں میں نقصان پہنچانے کی اپنے تئیں پوری کوشش کی۔ اس حوالے سے مغرب بڑی حد تک کامیاب رہا۔ جو کام تاتاری نہ کر سکے، وہ کام اس مغربی معاشرے کے غلبے کی وجہ سے ہو گیا۔ حالات کی تبدیلی کے باعث مسلمانوں کا اپنے فکری اور تہذیبی نظام سے رابطہ کمزور پڑ گیا، جس کی پاداش میں وہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مغربی معاشرے کے سامنے مغلوب ہو کر رہ گئے۔

ہندوستان کی تاریخ کو دیکھیے، یہاں پر بھی اسلام کے اس تحرک آشنا رویے کو سمجھنے، جاننے اور زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کا اطلاق کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ یہاں قدیم دور میں ایک آدھ استثنائی مثال کے، کبھی بھی معاشرتی زندگی میں تبدیلی کا نہیں سوچا گیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ وہ پہلی شخصیت ہیں کہ جنھوں نے مذہب کو معقولات کے دائروں سے نکال کر عصری زندگی کے مسائل کے ساتھ رکھ کر دیکھنے اور ان کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے ہاں فکری سطح پر جو نظام فقہ صدیوں پہلے مدون کیا گیا تھا، اسی پر مختلف زمانوں کے احوال و آثار سفر آشنار ہے اور اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کا ساتھ دینے، ان پر غور و فکر کرنے کی طرف توجہ مبذول نہیں کی گئی لہٰذا ہندوستان میں ایسے مختلف رویوں کو ابھارا گیا، جو ضعف اسلام کا باعث بنے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فقہ کی نئے سرے سے تدوین تو نہیں کی لیکن انھوں نے وہ بنیادی خطوط ضرور مرتب کیے، جن پر غور و فکر کے بعد، اسلامی فقہ کی تدوین نو کی جا سکتی تھی۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے بعد سرسید احمد خاں نے اس جانب توجہ دی، لیکن انھوں نے اپنا تحریکی کام اور اس کا نیٹ ورک اس قدر پھیلا لیا تھا کہ اس میں مذہبی معاملات کا دائرۂ کار بہت ہی محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ دوسری بات یہ کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ پر مغربی اثرات بالکل نہیں تھے لیکن سرسید احمد خاں کے دور تک آتے آتے ہندوستان کی معاشرتی اور تہذیبی زندگی، مغربی اثرات سے، نئے رویوں اور نئی جہتوں کی طرف گامزن ہو چکی تھی۔ سرسید احمد خاں کے معاصر مرزا اسد اللہ خاں غالب نے کہا تھا:

ایماں مجھے روکے ہے، جو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ میرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے[1]

تو دراصل غالب نے دو تہذیبوں کے باہمی ٹکراؤ کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی صورت حال کا احساس دلایا تھا کہ اب نئے، تبدیل ہوتے ہوئے تناظر میں، نئے تہذیبی ڈھانچے میں کعبہ پیچھے ہے جب کہ کلیسا اور کلیسا سے متعلق رویے نگاہوں کے سامنے ہیں۔

کعبہ روحانیت کی علامت ہے اور کلیسا مادی زندگی کا نمائندہ، تو گویا غالب نے انیسویں صدی میں یہ دیکھ لیا تھا کہ زندگی اور زندگی کے رویوں پر روحانیت کی گرفت کمزور ہوتی چلی جا رہی ہے، اور گرفت کے کمزور ہونے کی وجہ سے پورا مذہبی اور روحانی نظام پس پشت ڈالا جا رہا ہے۔ اس کے بجائے مادی رویے، انسانی زندگی کا بنیادی مطمع نظر بن رہے ہیں۔ گویا کہ انیسویں صدی میں جب غالب نے یہ کہا تھا، اس وقت مغرب اور مشرق، مغربی معاشرے اور مسلمانوں یا مادے اور روح کے درمیان جنگ ایک ایسے مرحلے میں داخل ہو رہی تھی، جہاں نتائج کی جلوہ گری کچھ زیادہ دور نظر نہیں آ رہی تھی۔ ورنہ غالب محض ایک شاعر نہ تھا، اس نے ایک شاعرانہ رویے میں ہی، ترنگ میں آ کر اس بات کا سرسری اظہار نہیں کیا تھا۔ وہ تو ہند اسلامی تہذیب کا ایک بہت بڑا نمائندہ تھا۔ یہ تہذیب مشرق کی تہذیب تھی، یہ تہذیب اسلامی تہذیب تھی، یہ تہذیب روحانیت کی تہذیب تھی۔ اس تہذیب کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے، اس نے اپنے عہد میں وقوع پذیر بڑے فکری سوالات سے گزرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ اب یہ دونوں تہذیبیں، باہم متصادم ہو کر ایک خاص جہت کی طرف نکلنے والی ہیں اور اس نے نتیجے کا اعلان کر دیا۔ بعد میں غالب کے وضع کیے گئے نتیجے کے مطابق ہی منظر نامہ ہمارے سامنے آیا۔ سو غالب اور سرسید احمد خاں کے عہد میں، مغربی افکار کی یلغار کا راستہ روکنے کے لیے، جس بڑی فکری شخصیت کی ضرورت تھی، وہ میسر نہیں تھی۔ لے دے کر سرسید احمد خاں تھے لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو اتنی زیادہ مختلف اور متضاد جہتوں میں پھیلا رکھا تھا کہ بیک وقت اتنے سارے محاذوں پر جوکھی لڑنا، ایک شخصیت کے بس کا روگ نہ تھا۔ دوسرے یہ کہ جو آدمی مغرب کے خلاف سرگرم عمل تھا، وہ خود مغربی تہذیب کے ہتھیاروں سے باخبر نہیں تھا۔ اس بے خبری یعنی انگریزی تعلیم، انگریزی تعلیم کے اثرات، انگریزی فلسفے اور انگریزی علوم وفنون کے اثرات سے تغافل سے جو صورت حال پیدا ہوئی، اس کے بارے میں علامہ اقبال نے اپنی ایک نظم "تعلیم اور اس کے نتائج" میں کیا خوب اظہار حقیقت فرمایا ہے:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ
''تخمِ دیگر بکف آریم و بکاریم زنو
کانچہ کشتیم ز خجلت نتواں کرد درو'' ۲۵

ایسے حالات میں مغربی فسوں سے بے خبر آدمی اس طرح کی صورتِ حال کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا مگر ایک ایسا آدمی، جو اس تہذیب، یعنی مغربی تہذیب کے خارج اور باطن کا اور خارج و باطن کی امتزاجی صورتوں کا غواص اور شناور ہو، مسلمانوں کی ضرورت تھا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ سرسید احمد خاں نے مذہب کی مروج تعبیر کے ضمن میں اپنی پریشانی کا اظہار تو کیا، لیکن ان کے پاس کوئی ایسا سلسلہ نہیں تھا کہ وہ ان حالات اور مسائل کے تناظر میں مذہب کی نئی علمی اور فکری تعبیر کرتے۔ انھوں نے بعض ایسے معاملات کو بحث و مباحثے کا موضوع بنایا، جو دراصل فقہ سے متعلق تھے۔ انھوں نے فقہی مسائل پر بھی بحث کرنے کے بجائے بعض ایسے متشابہات پر بحث کا آغاز کیا، جن پر صدیوں سے گفتگو ہوتی چلی آ رہی تھی اور ان پر سوادِ اعظم کا فکری اور تعبیری رویہ موجود تھا۔ سرسید کے اس فکری انحراف سے، بجائے اس کے کہ مسلمانوں کو کوئی فائدہ پہنچتا، الٹا نقصان ہوا۔ ان پر کفر کے فتوے لگے اور ان کے عقائد کو اسلامی عقائد کے خلاف گردانا گیا۔

یہ وہی دور ہے جب ہندو اور عیسائی مشنریوں نے اسلام اور داعیِ اسلام کے خلاف اپنی تبلیغی سرگرمیوں کا آغاز کیا، پمفلٹ لکھے گئے، کتابیں سامنے آئیں، اشتہار بازی کی گئی، تقریریں اور مناظرے کیے گئے۔ ایسے ماحول میں وہ شخصیت، جو مسلمانوں کو اس فکری دلدل میں سے نکالنے کا کام سرانجام دیتی، وہ موجود نہیں تھی۔ سرسید احمد خاں کے رفقا میں ایک شخصیت، جو ان سے زیادہ بہتر مذہبی فہم و ادراک کی حامل تھی اور جو سرسید جیسی بڑی شخصیت کے سامنے دب کر رہ گئی، وہ تھی مولوی چراغ علی کی شخصیت۔ مولوی چراغ علی نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے بعد باقاعدہ کاوش کی کہ اسلامی فقہ کی تدوینِ نو ہو جائے۔ انھوں نے اپنے حالات کے دائرۂ عمل

اور دائرۂ کار کو دیکھتے ہوئے عصری مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی لیکن ان کا دائرہ محدود رہا کہ سرسید احمد خاں جیسی بلند آہنگ شخصیت کی موجودگی میں ان کی بات دور تک سنی ہی نہ گئی۔

بیسویں صدی کے آغاز پر اس شخصیت کا ظہور ہوا، جس نے ان تمام رویوں کو ایک نئے زاویۂ نظر سے ڈھالنے کا نہ صرف عندیہ ظاہر کیا بلکہ عملاً اس نے بنیادی نوعیت کا کام کیا، وہ شخصیت علامہ اقبال تھے۔ انھوں نے قرآن و حدیث پر غور و فکر کے بعد فکری مسائل کو اسلام کے بنائے ہوئے اصول و ضوابط کی روشنی میں پرکھا اور ایک نئی تعبیر پیش کی۔

علامہ اقبال نے اپنے تخلیقی رویوں کا اظہار شاعری کے ذریعے کیا اور ابتداءً وہ مروج اصول و ضوابط کے مطابق شعر کہتے رہے لیکن بہت جلد وہ اس سلسلے کو خدا حافظ کہہ آئے، نئے رنگ اور نئی تخلیقی اپج کے ساتھ سامنے آئے۔ ''خضر راہ'' علامہ اقبال کے انقلاب آفریں فلسفے کا بنیادی نکتہ ہے۔ انھوں نے اس نظم میں اسلام کے حرکی کردار پر گفتگو کی اور عالمی سطح پر موجود عصری مسائل، جو اسلام کے مد مقابل کھڑے تھے، کو موضوعِ گفتگو بنایا۔ علامہ اقبال اس حوالے سے غور و فکر کرنے اور نتائج نکالنے میں یوں کامیاب اور کامگار ٹھہرے کہ انھوں نے تاریخ کا جو تہذیبی مطالعہ کر رکھا تھا اور اسلام کے جس تصورِ تاریخ سے وہ آگاہ تھے، اس کے پس منظر میں انھوں نے ایک نیا زاویۂ نگاہ وضع کیا اور اس کی تدوین اور ترتیب و تہذیب کی بنا پر وہ کچھ ایسے نئے رویے سامنے لائے کہ جن کے مسلم امہ پر نہایت دور رس اثرات مرتب ہوئے۔

اگر ہم ان کے مختلف ادوار کی شاعری، خطبات، خطوط، مقالات، گفتگوؤں اور بیانات کا مطالعہ کریں تو جو چیز بنیادی زاویۂ نظر کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے، وہ علامہ اقبال کا حقیقی اور صحیح تناظر میں مدون تصورِ تاریخ ہے، جو ان کے تمام افکار و نظریات کو ایک خاص اور بنیادی رویے کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ جو آدمی اسلام کے تصورِ تاریخ سے آشنا نہیں، اس کے ہاں غیرت، فقر، خودی اور عرفانِ رسولؐ کے رویے آشکار نہیں ہوتے۔ کوئی فلسفی یا کوئی شاعر اس وقت تک اعلا سطح پر ایک بڑا علمی مکالمہ کرنے سے قاصر رہتا ہے، جب تک کہ ماضی سے جڑا ہوا نہ ہو اور اس کی نگاہیں مستقبل پر نہ ہوں۔ علامہ اقبال کے تفکر کی کامیابی یا دور رس اثرات کی بنیاد ان کے تصورِ تاریخ کی حقانیت اور اس کو، اس کے صحیح زاویے سے سمجھنے سے مربوط ہے۔ انھوں نے جس طرح تاریخ کا مطالعہ کیا اور جس طرح سے انھوں نے تاریخ کو سمجھنے کی کوشش کی، یہ اس کا نتیجہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے فکری نظام کو بہ دلائل ثابت کرنے، اسے معقولی اور منقولی انداز سے نکالنے اور نیا استدلالی نظام وضع کرنے میں کامیابی حاصل کی

علامہ اقبال کے ہاں تاریخ اور تاریخ کے متعلق رویوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو بعض اوقات ہمیں ان کی شاعری اور ان کے فکر میں ایسے تاریخی واقعات بھی دکھائی دیتے ہیں، جو تاریخ کے مختلف ادوار میں کبھی رونما نہیں ہوئے۔ مثلاً اسرارِ خودی میں جب وہ خودی کے استحکام کی بات کرتے ہیں تو ایک واقعہ اورنگ زیب عالم گیر کے حوالے سے منظوم کرتے ہیں کہ اس نے کس طرح سے ایک شیر کو مار دیا۔ پھر اس کارنامے کی توجیہ یوں کی کہ اورنگ زیب کی خودی مضبوط تھی اور جس کی خودی مضبوط ہوتی ہے، وہ دنیا کا ہر کام کر گزرنے کی صلاحیتوں سے متصف ہوتا ہے۔ اس فرضی واقعے کو منظوم کرنے پر علامہ اقبال کے احباب اور دوسرے لوگوں نے اعتراض کیا کہ یہ واقعہ تاریخی اعتبار سے بالکل بے بنیاد اور بے سروپا ہے تو علامہ اقبال نے جواب دیا کہ میرا مقصد تاریخ لکھنا نہیں ہے۔ میں تو ایک قوم کو زندہ اور بیدار کرنے، اسے نئے، روشن اور تابناک مستقبل سے آشنا کرنے کے لیے ایک پیغام دے رہا ہوں۔

علامہ اقبال کے ہاں اس طرح کے واقعات ہمیں ان کے دیگر شعری سرمائے میں بھی دکھائی دیتے ہیں، جہاں واقعاتی رویے یا تو تاریخ کے اوراق میں محفوظ نہیں ہیں یا ان میں تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے، لیکن اس سب کے باوجود، تصورِ تاریخ، علامہ اقبال کے ہاں اس خوبصورتی کے ساتھ موجود ہے کہ ان سے قبل ایک آدھ استثنائی مثال کے علاوہ، وہ کبھی عالمِ اسلام کے مختلف فلاسفۂ تاریخ کے ہاں دکھائی نہیں دیتا۔ یہ علامہ اقبال کی قرآن فہمی اور غور و تفکر کا نتیجہ ہے کہ وہ تاریخ کے جن بنیادی رویوں کو سمجھنے میں کام گار ہوئے، وہ مختلف ادوار میں پردوں میں رہے۔ جس نئے تناظر میں علامہ اقبال نے تاریخ بطور علم یا بطور ذریعۂ علم، تاریخ کا بنیادی تصور حقیقت، قرآن و حدیث سے استنباط کیا، وہ اس سے قبل، اتنے مدلل اور اس قدر خوبصورت زاویہ ہائے نظر کے ساتھ کبھی سامنے نہیں آیا تھا۔

ایک بہت ہی اہم بلکہ سب سے اہم پہلو جو علامہ اقبال کے حوالے سے سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ کوئی کہتا ہے کہ علامہ اقبال کا بنیادی فلسفۂ خودی ہے، کوئی کہتا ہے کہ ان کا بنیادی مسئلہ خوفِ مرگ ہے یا خواہشِ مرگ ہے، کسی نے کہا کہ علامہ اقبال کا بنیادی فلسفہ حرکی ارتقا ہے تو کسی نے کسی اور پہلو کو ان کا اساسی فلسفہ اور مسئلہ بتایا۔ علامہ اقبال کے بہت ہی نامور شارح خلیفہ عبدالحکیم کا یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

اقبال نے خودی کا فلسفہ اس زور شور سے پیش کیا ہے اور اتنے پہلوؤں سے اس پر نظر ڈالی ہے کہ وہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے۔[۲۲]

خلیفہ عبدالحکیم کا یہ موقف بعد ازاں من وعن دہرایا جاتا رہا ہے، تا آں کہ نامور تنقید نگار سلیم احمد نے اپنا موقف کچھ انوکھے اور چونکا دینے والے انداز میں پیش کیا۔ ان کی تحریروں سے اقتباسات ملاحظہ کریں:

ان معنوں میں اقبال کا مرکزی مسئلہ نہ خودی ہے، نہ عشق، نہ عمل، نہ قوت و حرکت، بلکہ ان سب کے برعکس موت ہے:

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

موت اقبال کا مرکزی مسئلہ ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جو ان کے وجود کو اس زلزلے سے دوچار کرتا ہے، جس سے ان کا پورا وجود متحرک ہو جاتا ہے۔ یہی ان کے شعری تجربے کی وہ بنیاد ہے، جس سے اقبال کی مخصوص کائنات شعری پیدا ہوتی ہے۔...... موت اقبال کے وجود کا سب سے زیادہ گہرا، سب سے زیادہ بنیادی اور سب سے زیادہ فعال مسئلہ ہے...... موت اقبال کی نفسیات کا سب سے گہرا مسئلہ ہے...... اقبال موت کی خواہش کے باوجود موت سے لڑتے ہیں۔ یہی ان کی شاعری کا سب سے بنیادی محرک ہے۔[۲۲]

ذرا یہاں رک کر اگر ہم تفکر کر لیں اور دیکھیں کہ خودی ہے کیا؟ حرکت کس چیز کا نام ہے؟ موت کس کو کہتے ہیں؟ خوفِ مرگ کیا ہے؟ خواہشِ مرگ کیوں پیدا ہوتی ہے؟ تو ہم اقبال کے اس بنیادی فلسفے کو سمجھنے کے قابل ہو جائیں گے کہ جو ان سب سے مختلف، علیحدہ اور نمایاں حیثیت سے ان کے افکار و نظریات میں موجود ہے۔

خودی بنیاد نہیں ہے، نتیجہ ہے۔ حرکت ایک کیفیت ہے، بنیاد نہیں ہے۔ موت ایک نتیجہ ہے، اس زندگی کا، جو موجود ہے۔ لہٰذا اس کا خوف اور خواہش، دونوں بے معنی اور لایعنی ہیں۔ مسلمان کے ہاں موت کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے نزدیک موت ایک ٹھہراؤ ہے، ایک پڑاؤ ہے، اگلے سفر پر نکلنے کا۔ لہٰذا اس کے لیے موت کی ہیبت ناکی بے معنی ہے۔ وہ یہ جانتا ہے کہ:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے[۲۳]

اسی طرح علامہ اقبال نے شہید ناموسِ رسالت غازی علم دین شہیدؒ کے حوالے سے اپنے جذبات منظوم کرتے ہوئے ایک نظم "لاہور و کراچی" میں موت کے حوالے سے کچھ معارف یوں بیان کیے ہیں:

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا شے ہے، فقط عالم معنیٰ کا سفر
ان شہیدوں کی دیت اہلِ کلیسا سے نہ مانگ
قدر و قیمت میں ہے خوں جن کا حرم سے بڑھ کر
آہ! اے مرد مسلماں تجھے کیا یاد نہیں
حرف لا تدع مع اللہ الھاً آخر!

جو چیز علامہ اقبال کے نزدیک موت ہے، سمجھنے والوں نے اسے نہیں سمجھا۔ علامہ اقبال کے نزدیک انسانی زندگی روح محمدؐ کے ساتھ ارتباط و انسلاک سے عبارت ہے اور روح محمدؐ کے انسانی جسم سے نکل جانے کا نام موت ہے۔ انھوں نے اپنی ایک نظم "ابلیس کا فرمان، اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" میں بڑے واشگاف الفاظ میں یوں کہا ہے:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روح محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو

یہ بات تاریخ اسلامی میں پہلی بار اتنے خوبصورت انداز اور استدلال کے ساتھ ہمیں علامہ اقبال نے بتائی:

خودی کیا ہے؟ عرفان ذات ہے، غیرت ہے، ضمیر ہے، اس کی کوئی علیحدہ اور بنیادی حیثیت نہیں ہے۔ بنیادی حیثیت اس شخص کی ہے، جو خودی کے معنی کا تعین کر رہا ہے۔

ظہور اسلام سے قبل انسان کی کوئی قدر و قیمت نہیں تھی، انسان آقا اور غلام میں بٹا ہوا تھا، ایک انسان دوسرے انسان کی غلامی کر رہا تھا، جب کہ غلام کی ماں نے تو اسے آزاد جنا تھا۔ پیغمبر اسلامؐ نے آ کر انسانیت کو معنی عطا کیے اور اس کو ایک ایسے مقام و مرتبے پر متمکن کیا کہ جو غیرت اور عرفان ذات کے نئے زاویوں سے تشکیل پاتا ہے۔ اسی طرح حرکت کیا ہے؟ عمل کیا ہے؟ عمل کیوں انسانی زندگی میں اہم ہے؟ وہ عظیم و جلیل انسان، وہ خدائے بزرگ و برتر کا شاہکار، جو کچھ کہہ رہا تھا اور جو کچھ کر رہا تھا، ان تمام سوالوں کے مجسم جواب تھے۔ اس نے عرفان ذات کا درس دیا اور انسان کو بلند تر مقام و مرتبہ عطا کر دیا، اس نے جہد مسلسل اور جہد عمل پر زور دیا لہٰذا یہ انسانیت کی معراج ٹھہرے۔ اس نے عشق و محبت کی تعلیم کی لہٰذا یہ رویے مقصود انسانیت ہوئے۔ اس نے زندگی کو اہمیت دی تو موت کو پچھاڑ دیا، زندگی کو معنی آفرینی عطا کی اور موت کو

بے معنی کردیا۔ سو جس نے زندگی کے تمام رویوں میں، زندگی کی تمام قدروں میں، رنگ بھرے اور ان کو بامعنی بنایا، بنیادی اہمیت اسے حاصل ہے۔ لہٰذا علامہ اقبال کے افکار کو ایک مرتبہ نئے سرے سے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہاں نہ خودی، نہ خواہش مرگ و موت، نہ خوف مرگ و موت، نہ حرکی ارتقا اہم ہیں اور نہ ہی کوئی اور پہلو بنیادی اہمیت رکھتا ہے بلکہ ان کے ہاں بنیادی اور اساسی جہت وہ عرفان رسولؐ ہے، جو انھیں ایسی فکری قوت عطا کرتا ہے کہ جس میں یہ تمام زاویہ ہائے فکر جڑے اور بندھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے تاریخ کے تصور حقیقت میں سفر کیا ہے اور یوں انھوں نے رسول کریمؐ کی ذات گرامی کا عرفان حاصل کیا ہے۔ یہ ان کے گیان دھیان کا نتیجہ ہے، یہ ان کا نروان ہے، جو رسول کائناتؐ کی صورت میں، ان کے افکار کی صورت میں، ان کے معاملات کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ اگر وہ تاریخ کی سچائی کے بنیادی تصور حقیقت پر نگاہ نہ رکھتے اور واقعات میں گم ہو جاتے، تو وہ مورخ تو بن سکتے تھے، فلسفی نہیں اور فلسفی بھی ایسے بنے کہ کسی ابتدائی اور عام سطح کے نہیں بلکہ عالم انسانیت کے، فلاسفہ کی تاریخ کے نہایت بنیادی فلسفی۔ صرف اس لیے کہ تھیلیز سے، یعنی یونان کے پہلے فلسفی سے یا جس کا لکھا ہوا نظام ہمارے پاس موجود ہے، افلاطون و سقراط وارسطو سے ہوتے ہوئے عہد جدید کے برٹرینڈ رسل اور ٹائن بی تک آجایئے، کسی فلسفی کے ہاں اس کے نظام فکر میں، ایسے تسامحات موجود ہیں اور رہیں گے کہ کسی نے بھی صحیح تصور تاریخ کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ درست تصور تاریخ سے ان کی آشنائی قطعاً نہیں رہی۔

تاریخ کو اگر صرف حالات و واقعات سے ہی وابستہ کردیا جائے تو اسے بامعنی سے بے معنی ہونے میں زیادہ دیر نہیں لگتی لہٰذا اس سے بلند تصور، اس سے بلند رویہ دیکھنے کی کوشش کی جائے تو تاریخ بالکل ایک نئے زاویے کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ کیوں کہ قرآن کریم میں تاریخ کو علم کا ایک ذریعہ کہا گیا ہے لہٰذا تاریخ مسلمانوں کے ہاں بالکل نئے زاویہ فکر سے سامنے آتی ہے۔ علامہ اقبال نے سائنسی اور فکری مسائل کو اسلامی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اگر آپ تاریخ کے تصور حقیقت تک رسائی نہیں پاتے تو کائنات کی اس بنیادی اکائی کو سمجھنے سے قاصر ہیں، جس سے عشق و محبت کے رویے، غیرت انسانیت کے معاملات، فکر و فلسفے کی موشگافیاں اور عمل و حرکت کے رویے مستنیر ہیں۔ نیکی کیا ہے اور بدی کیا ہے؟ نیکی، نیکی کیوں ہے اور بدی، بدی کیوں ہے؟ اس کا جواب دیتے ہوئے ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے کہ:

جس کو رد کر دیں، وہی چیز مردود ٹھہرے
جس کو رعنائی وہ کہہ دیں وہی رعنائی ہو ؎

پیغمبرؐ کی ذات گرامی وہ میزان ہے کہ جو چیز اس پر تلتی ہے، وہ رعنائی بنتی چلی جاتی ہے۔ پیغمبر آخرالزماںؐ جس کام کو دیکھ لیں اور اظہار مسرت کریں، وہ نیکی ہے اور جس سے منع فرما دیں، وہ بدی اور گناہ ہے۔ جو کام پیغمبرؐ کی ذات سے سرزد ہو، وہ رعنائی ہے، نیکی ہے، کارِ ثواب ہے اور جس سے آپؐ منع فرما دیں، جس کو مردود کر دیں، جس کی تردید کر دیں، وہ برائی ہے۔ جو انسان جلیل ایسے رویوں کو جنم دیں، جن کی ذات گرامی سے خودی، عرفان ذات، حرکت و عمل مستنیر ہوں، تو بنیادی حیثیت تو ان کی ذات گرامی کی ہوئی کہ جو کائنات کی وجہ تکوین ہیں، جو وجہ وجود کائنات ہیں، جو آیۂ کائنات کا معنی دیریاب ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنے تصور تاریخ کے حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ایسی عظیم و جلیل ہستی کا عرفان حاصل کر لیا لہٰذا اس عرفان کے بعد ان کے کلام میں، خطبات میں، خطوط میں تمام فکری رویے اسی حوالے سے ڈھلتے چلے گئے۔ اس تصور تاریخ کو اس کے حقیقی تناظر میں دیکھنے کی برکت سے علامہ اقبال کو وہ عرفان نصیب ہوا، جو غیر مسلمان مفکرین تو رہے ایک طرف، مسلمان فلسفیوں کے ہاں بھی ہمیں دکھائی نہیں دیتا۔ یہ ان کا مقسوم تھا، جو انھیں میسر آیا۔ انھوں نے اسی تناظر میں ایک ایسا فکری نظام وضع کرنے کی کوشش کی، جو حالات اور زمانے کا مقابلہ کر سکے۔ لہٰذا برصغیر پاک و ہند کی تاریخ میں، جہاں بہت بڑے بڑے زعمائے امت اور زعمائے ملت پیدا ہوئے، علامہ اقبال وہ پہلی شخصیت ہیں، جنھوں نے اسلامی فقہ کی تدوین نو کے لیے بنیادی نوعیت کا کام کیا۔ ان کے خطبات کو دیکھتے جایئے، جو جو مسائل اور رویے ان کے پیش نظر رہے، ان کی اہمیت، ضرورت اور وقعت سے بھلا کون ذی شعور انکار کرے گا۔ یہ الگ بات کہ بعض علمائے دین نے یہ بھی کہا کہ اگر علامہ اقبال یہ خطبات نہ دیتے یا نہ لکھتے تو اچھا تھا۔

اگر ہم علامہ اقبال کے مذکورہ خطبات کا مطالعہ، ان کے تصور تاریخ کی روشنی میں کریں تو یہ کہنے میں نہ صرف ہم حق بجانب ہوں گے، بلکہ ہم پر لازم ٹھہرے گا کہ اگر علامہ اقبال یہ خطبات نہ دیتے یا نہ لکھتے تو امت مسلمہ کو جو رعنائی اور زیبائی ان سے ملی، وہ ان سے محروم رہتی۔ برصغیر کے مسلمانوں کی غلامی کی جو رات ۱۴۔ اگست ۱۹۴۷ء کو ختم ہوئی، وہ طویل تر ہو جاتی۔ اگر علامہ اقبال تاریخ کا یہ زاویۂ نگاہ عطا نہ کرتے تو خاص طور پر برصغیر کی تاریخ کچھ اور معنویت کی حامل ہوتی کہ جس میں مسلمانوں کا کردار کچھ زیادہ اہمیت و افادیت کا حامل نہ ہوتا۔

لہٰذا علامہ اقبال نے جو رویے اور جو معاملات بیان کیے، ان کی تعبیر و تشریح مابعد کے مسلمانوں کے ہاں دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فکری سطح پر مولانا مودودی اور غلام احمد پرویز منظرِ عام پر آئے۔ لیکن یہ ہر دو حضرات اپنے مخصوص دائروں کے اندر منہمک رہے اور علامہ اقبال کی اس بنیادی فکری اپیل کو یا اس راز کو نہ پا سکے، جس کا خطاب عالمِ انسانیت سے تھا۔ اس کے مخاطب محض مسلمان نہیں تھے، علامہ اقبال صرف مسلمانوں کے شاعر اور فلسفی نہ تھے بلکہ ان کا مخاطب عالمِ انسانیت تھا اور وہ عالمِ انسانیت کے شاعر تھے۔

علامہ اقبال نے بعض ایسے فکری اور فقہی مسائل پر اظہارِ خیال کیا، جو یا تو اس سے قبل اسلامی دنیا کو درپیش نہیں رہے یا اگر کبھی درپیش رہے تو ان پر اس طرح سے اظہارِ خیال نہیں کیا گیا، جس طرح کے اظہارِ خیال کے یہ متقاضی تھے۔ یہ مسائل تشنۂ تعبیر تھے، علامہ اقبال نے ان پر نئے زاویوں سے روشنی ڈالی۔ جیسا کہ گزشتہ صفحات میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی کارفرمائی کا عملی مظہر پاکستان کی صورت میں سامنے آیا۔ علامہ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کی صرف ملک کے حصول کے ضمن میں سیاسی اور معاشرتی حوالے سے ہی راہنمائی نہیں کی بلکہ انھوں نے سیاست اور معاشرت کے ساتھ ساتھ مذہبی، فکری اور تہذیبی راہنمائی بھی انجام دی ہے۔ پاکستان اور تصورِ پاکستان کو علامہ اقبال کے سیاسی نظریات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی۔ ماہرینِ اقبال نے پاکستان کو علامہ اقبال کی سیاسی بصیرت کا مظہر قرار دیا، حالانکہ پاکستان علامہ اقبال کی سیاسی بصیرت کا مظہر نہیں بلکہ تصورِ تاریخ کو، اس کے حقیقی تناظر میں سمجھنے کا انعام ہے۔

مسئلہ یہ تھا کہ صرف سیاسی بنیادوں پر کی گئی رہبری میں ملک نہیں بنتے اور علامہ اقبال تو ویسے بھی اس تصور اور اس کی اس باطل تعبیر کے خلاف تھے کہ قومیں وطن سے بنتی ہیں، وہ قوم اور وطن کی تشکیل کو کسی بھی نوعیت کے جغرافیائی تناظر میں نہیں دیکھتے بلکہ اسے تاریخ کے تناظر میں دیکھتے ہیں لہٰذا پاکستان اور تصورِ پاکستان کا صرف اور صرف علامہ اقبال کے سیاسی نظریات کے ساتھ انسلاک اور ارتباط کیا جائے تو اس فکری تعبیر کو سمجھنے میں غلطی کا در آنا، بنیادی نوعیت و حیثیت کا حامل ہے۔ پاکستان کے تصور کو علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی روشنی میں دیکھنے کے لیے خطبۂ الٰہ آباد کے وہ مقامات دیکھنا مناسب ہوگا، جہاں واضح طور پر یہ حقیقت موجود ہے کہ سیاست، سیاسی رویے یا سیاسی نظام علامہ اقبال کے نزدیک کچھ زیادہ اہمیت کے حامل نہیں:

دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی معاشرہ تقریباً پوری طرح ایک مخصوص انقلابی نصب العین کی ثقافت سے بنا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلم معاشرہ اپنی نمایاں ہم آہنگی اور اندرونی اتحاد کی جس صورت میں ارتقا پذیر ہوا ہے، وہ ان قوانین اور اداروں کے باعث ہے، جو اسلامی ثقافت سے وابستہ ہیں۔ مغرب کے سیاسی فکر نے جن خیالات کو پیش کیا ہے، ان سے اب ہندوستان اور ہندوستان سے باہر مسلمانوں کی موجودہ نسل کا نقطۂ نظر تیزی سے بدل رہا ہے۔ ہمارے نوجوان ان افکار سے متاثر ہو کر یہ چاہتے ہیں کہ ان کے ممالک میں بھی ایسے ہی افکار زندہ قوت بن جائیں لیکن وہ ان حقائق پر گہری نگاہ نہیں رکھتے، جن کی بنا پر یورپ میں ان افکار نے نشوونما پایا...... آپ کا مذہب کے بارے میں یہ خیال ہے کہ اس کا تعلق صرف آخرت سے ہے تو عیسائیت کا جو حشر یورپ میں ہوا ہے، وہ بالکل قدرتی امر تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عالم گیر اخلاقی نظام کی جگہ سیاسیات اور اخلاقیات کے قومی نظاموں نے لے لی۔ اس سے یورپ اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور ہوا کہ مذہب فرد کا ذاتی معاملہ ہے اور اس کا دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں ہے، جسے کسی ایسی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔ اسلام کے نزدیک مادہ، روح کی وہ شکل ہے، جو زمان و مکاں میں ظہور پذیر ہوا ہے...... اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے، جو انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرا سکتی ہے؟ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جس کا ایمان ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا شخص مجبور ہے کہ معاملات کو خود اپنے ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھے۔ یہ خیال نہ کریں کہ جس مسئلے کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں، وہ محض ایک نظری مسئلہ ہے۔ یہ ایک زندہ اور عملی مسئلہ ہے، جس سے اسلام کے دستور حیات اور نظام عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں۔ ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی وحدت کی حیثیت سے صرف اس مسئلے کے صحیح حل پر آپ کے مستقبل کا انحصار ہے۔ ہماری تاریخ میں اسلام پر آزمائش کا ایسا سخت دور کبھی نہیں آیا تھا، جیسا کہ آج درپیش ہے...... تاریخ ہندوستان کے موجودہ نازک دور میں مسلمانوں کو مکمل تنظیم اور اتحاد عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے، جو بحیثیت قوم آپ کے اور ہندوستان کے مجموعی مفاد کے لیے ضروری ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی پورے ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ تھی

اور اب بھی ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اس اظہار ذات کی مسرت سے پوری طرح محروم کر دیا ہے، جس کی بدولت کبھی ایک بڑا اور شان دار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہم پر ایشیا بالخصوص مسلم ایشیا کی طرف سے بھی ایک فرض عائد ہوتا ہے۔ ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی تمام مسلم ایشیا کے مسلمانوں کے مقابلے میں اسلام کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہے۔ ہمیں ہندوستان کے مسئلے پر صرف مسلمانوں کے نقطۂ نگاہ سے ہی نہیں ہندوستانی مسلمانوں کے نقطۂ نگاہ سے بھی دیکھنا چاہیے۔ ایشیا اور ہندوستان کی طرف سے عائد شدہ فرض ہم اس وقت تک وفاداری کے ساتھ ادا نہیں کر سکتے، جب تک ہم ایک مخصوص مقصد کے لیے منظم عزم نہ کر لیں۔ اگر آپ ہندوستان کی دوسری سیاسی جماعتوں میں اپنا ایک سیاسی وجود برقرار رکھنا چاہتے ہیں، تو آپ کے لیے اس قسم کا بندوبست قطعی ضروری ہے۔ ہماری منتشر حالت کے باعث ایسے سیاسی مصالح الجھ گئے ہیں، جو کہ ہماری ملی زندگی (Life of the Community) کے لیے ناگزیر ہیں۔ میں فرقہ ورانہ تصفیے سے مایوس نہیں ہوں، لیکن میں اپنا یہ احساس آپ سے پوشیدہ نہیں رکھ سکتا کہ موجودہ بحران سے نبٹنے کے لیے ہماری ملت کو مستقبل قریب میں ایک آزادانہ راہ عمل اختیار کرنی پڑے گی اور آزادانہ سیاسی راہ عمل ایسے نازک وقت میں صرف ان لوگوں کے لیے ہی ممکن ہے، جو عزم کے مالک ہوں اور جن کی قوت ارادی ایک مقصد پر مرکوز ہو۔[9]

جب اقبال نے ایک ایسے ملک یا ایسے خطے کی تشکیل کا نظریہ پیش کیا کہ جہاں مسلمان اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق زندگی آغاز کریں گے تو یہاں سیاسیات کا وہ مغربی تصور منہا ہو گیا، جہاں انھوں نے ملک کی تعمیر اور تشکیل کی بنیاد، دین اسلام پر اٹھائی۔ یہی دراصل وہ بنیادی نکتہ ہے، جس سے ہم علامہ اقبال کے اس خطبے کی نئی تشکیل اور تعبیر کر سکتے ہیں کہ وہ کس طرح سے اپنے تصور تاریخ کے تصور حقیقت کی روشنی میں اس خطے میں اسلامی نظام اور قانون کی عمل داری چاہتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اس خطبے میں جہاں بھی برصغیر کے اندر مسلمانوں کے مختلف اکثریتی علاقوں کو باہم ملا کر ایک ریاست، ملک یا خطہ حاصل کرنے کی بات کی ہے، وہ براہ راست سیاست کے متعلق ہونے کے بجائے ان کے تصور تاریخ سے متعلق ہے لہٰذا جب ہم اس زاویہ نظر سے تصور پاکستان کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے تصور تاریخ کے پھیلاؤ میں وہ معنوی وسعت موجود ہے کہ جس پر ایک ملک کی تشکیل اور تشکیل کے بعد رونما ہونے والے تمام معاملات کی تفسیر، ان کے افکار و نظریات میں موجود ہے۔

سیاست ایک اور زاویہ نظر کا نام ہے اور علامہ اقبال جس زاویہ نظر کے داعی ہیں، اس کا سیاست کے ان رویوں سے، جو بیسویں صدی میں مغرب کی وساطت سے ہمارے سامنے آئے، کوئی تعلق نہیں بنتا۔ علامہ اقبال نے جہاں ملک کی تشکیل و تعمیر کے معاملات کا تذکرہ کیا ہے، وہیں اس ملک میں مروج قانون کے ضمن میں بھی گفتگو کی ہے۔ علامہ اقبال مذہب کو قانون سے مختلف چیز جانتے ہیں اور اس نوعیت کے قانون کو، جو آج ہمارے عدالتی نظام میں موجود ہے، اسے وہ مذہب سے علیحدہ اور جدا رکھنے کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں رائج قانون، زمانے کے بدلتے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے، لیکن اپنے مجوزہ ملک میں وہ فقہ کی باقاعدہ تدوین چاہتے ہیں، جس کا ابتدائی کام انھوں نے اپنے معروف خطبات میں مکمل کر دیا ہے۔

ان کے نزدیک ملک کے جمہوری ہونے سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت انھوں نے اپنے خطبات میں جابجا کر دی ہے۔ خاص طور پر ان خطبات کے علاوہ خطبۂ الٰہ آباد میں بھی انھوں نے بڑے واضح اور روشن اشارے کر دیے ہیں۔ ایسے ہی انھوں نے اجماع کے معاملے پر گفتگو کرتے ہوئے اسے پارلیمنٹ کے ساتھ وابستہ کیا۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام کے نام پر حاصل کیے گئے ملک کی پارلیمنٹ، عصری مسائل پر اجماع کرے اور اپنے نتائج فکری کو اس انداز سے مرتب کرے کہ اس پر اسلام کی چھاپ موجود ہو اور نئے مسائل اور نئے معاملات اور نئے رویے اسلامی اصولوں کی روشنی میں متشکل ہو کر سامنے آئیں تاکہ اس نئے بننے والے ملک میں، اس قانون اور آئین کا اطلاق کیا جا سکے۔ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم نے علامہ اقبال کے تصورات کی روشنی میں ملک تو حاصل کر لیا لیکن اس کے فکری نظام سے اخذ و استفادہ نہیں کیا۔ ہم نے اس ملک میں وہ سیاسی نظام اپنایا، جس کا فکر اقبال سے کہیں دور دور تک کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ غلطی یوں وارد ہوئی کہ تاریخ کے تصور اور اس کی جو اطلاقی صورتیں علامہ اقبال پر روشن تھیں، وہ بعد میں آنے والے کسی مسلم لیگی راہنما پر منکشف نہیں ہو سکیں، لہٰذا وہ نظام سیاست، جسے علامہ اقبال اس کے مضر اور منفی رویوں کی وجہ سے رد کرتے چلے آ رہے تھے، وہ اس ملک میں رائج کر دیا گیا۔ ایسے قانون کی ترویج سے وہ آئین یہاں مرتب نہیں ہو پایا یا رواج پذیر نہیں ہو سکا یا اس کی تشکیل میں وہ بنیادی عناصر شامل نہیں کیے گئے، جن کی طرف علامہ اقبال نے اپنی شاعری، خطبات، خطوط اور بیانات میں واضح اشارات کیے تھے۔

ہم نے علامہ اقبال کو مختلف حصوں میں بانٹ کر، ٹکڑوں میں تقسیم کر کے سمجھنے کی کوشش کی۔

علامہ اقبال بحیثیت سیاست دان، علامہ اقبال بحیثیت شاعر، علامہ اقبال بحیثیت متکلم، علامہ اقبال بحیثیت فلسفی، علامہ اقبال بحیثیت داعیِ اسلام وغیرہ وغیرہ۔ یہاں مسئلہ یہ درپیش تھا کہ ہم نے علامہ اقبال کو جزئیات اور ٹکڑوں میں بانٹنے کے بجائے، اس کے نظامِ فکر و عمل کا کلی مطالعہ کرنے کی طرح نہیں ڈالی۔ اس رویے کے سبب پاکستان اور پاکستانی ملت الجھاؤ کا شکار ہو گئے اور علامہ اقبال نے اپنے تصورِ تاریخ کی روشنی میں جو لائحہ عمل تجویز کیا تھا، ہم اس لائحہ عمل سے ہٹ گئے۔

سیاست، علم نہیں تھا، حکومت کا ایک طرزِ اظہار تھا اور ہے۔ تاریخ علم ہے اور ذریعۂ علم بھی۔ اس کا ایک واضح، اسلامی تصور موجود ہے اور اس تصور کی وسعت اور حیطۂ ادراک اس قدر وسعت آشنا ہے کہ عملی زندگی کے تمام رویے اس علم اور ذریعۂ علم سے مستنیر ہوتے ہیں۔ سیاست علم نہیں، طرزِ اظہار کا نام ہے۔ ہم نے اس طرزِ اظہار کو اپنی عملی اور فکری زندگی کی بنیادی قدر قرار دے دیا۔ سیاست کو بنیادی قدر قرار دینے سے اور اسے اسلامی اصولوں سے علیحدہ کر کے، کاٹ کر، اس کا اطلاق کرنے سے وہ نتائج حاصل نہ ہو سکے، جو علامہ اقبال کا مطمعِ نظر تھے۔ انھوں نے کہا تھا کہ اگر دین اور سیاست کے درمیان خلیج بن جائے تو جو رویہ سامنے آتا ہے، وہ چنگیزی ہے۔ علامہ اقبال کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی [۵۱]

لیکن ہم نے سیاست یعنی طرزِ عمل کو اپنایا اور اس کا دین سے رشتہ اور تعلق کاٹ دیا۔ دین ایک علم ہے اور یہ دین کے ایک رویے کا اظہار تھا۔ ہم نے اظہار تو اپنا لیا مگر علم چھوڑ دیا۔ علم کو چھوڑنے کے جو مضر اثرات مرتب ہو سکتے تھے، وہ چنگیزیت تھی۔ پاکستان کی اٹھاون سالہ تاریخ دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ چنگیزیت نے کیا کیا رنگ دکھائے۔ یہ غلطی یوں ہوئی کہ اگر ہم علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی بنیادی قدروں کا ادراک کرتے اور ان کی روشنی میں ہم اپنے اس طرزِ اظہار کا، یعنی سیاست کا اطلاق کرتے تو نتائج مختلف ہوتے، کیوں کہ یہ طرزِ اظہار اس روشنی سے مستنیر ہوتا، جو علمی سطح پر اس کے پس منظر میں موجود ہے۔ ہم نے اس طرزِ اظہار کے رابطے، علم کے سرچشموں سے منقطع کر لیے۔ علم سے منقطع ہو جانے کے بعد سیاست ہوا میں معلق ہو کر رہ گئی۔ ہر آنے والا نئے زاویے اور نئے رویے لے کر سامنے آیا، جال نئے نئے آتے رہے مگر شکاری پرانے تھے۔ اس اظہار یا طرزِ اظہار کے لیے جس پس منظری مطالعے اور فکری نظام کی ضرورت

تھی، ہم اپنے ساتھ نہ لا سکے یا رائج نہ کر سکے، جس کی وجہ سے بنیادی الجھنیں پیدا ہو گئیں اور پاکستان کے اپنے اس زاویہ نظر پر قائم نہ رہ سکنے کی وجہ سے اس کا وجودی ڈھانچہ بری طرح متاثر ہوا۔ کوئی بھی قوم جب اپنی تاریخ یا تصورِ تاریخ کو چھوڑ دیتی ہے تو اس کا جغرافیہ متاثر ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ اقبال کے نظامِ فکر کو پس منظر نہ بنانے سے جو منظر نامہ مرتب ہوا، وہ ۱۹۷۱ء (سقوطِ مشرقی پاکستان) کے سانحے کی صورت میں ہمارے سامنے آیا۔

مسئلہ یہ تھا کہ ہم نے علامہ اقبال سے نہ تو فکری سطح پر اور نہ ہی عملی سطح پر استفادہ کیا۔ اسلامی فکری نظام میں بہت کم لوگ ایسے آئے کہ جنھوں نے علامہ اقبال کے افکار و نظریات کی توسیع کی ہو یا درست طور پر ترجمانی کی ہو۔ ایسے لوگوں میں کہ جنھوں نے علامہ اقبال کی فکری اور نظریاتی سمت کو سمجھا اور اس کی توسیع کے لیے مقدور بھر کوشش کی، ان میں بھارت کے ایک مسلمان دانش ور آصف بن علی اصغر فیضی، ایران کے نامور عالم علی شریعتی، ترکی کے سعید نورالدین، الجزائر میں محمد ارکان، مصر میں سید قطب ایسے عالم اور دانش ور شامل ہیں، جو فقہ اسلامی کی تدوین کو علامہ اقبال کے افکار و خیالات کی روشنی میں ایک نئے زاویے سے متعارف کرانے کے لیے کوشاں رہے۔ سب سے زیادہ اور پائیدار کوششیں، غیر مسلم معاشرے میں رہتے ہوئے بھارتی شہری آصف بن علی اصغر فیضی نے کی ہیں۔ ان کی دو کتابیں اس ضمن میں انتہائی اہمیت کی حامل ہیں، مثلاً:

۱۔ A MODERN APPROACH TO ISLAM

اور

۲۔ ہندوستانی مذہب اسلام پر نظرثانی کی ضرورت

انھوں نے تدوینِ فقہ کے ضمن میں جو پہلا کام کیا تھا، وہ یہ کہ مذہب کو قانون سے الگ کر دیا تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق قانون اپنی ہیئت اور صورت تبدیل کرتا رہے اور اسلام کی ایک ایسی صورت ہمارے سامنے آ سکے کہ جو اپنی ہمہ گیریت اور آفاقیت کے اعتبار سے تمام مسلمانوں کے لیے قابلِ قبول ہو۔ آصف بن علی اصغر فیضی نے اپنی کتاب A MODERN APPROACH TO ISLAM میں یہ تعبیر پیش کی ہے کہ ممکن ہے کہ ابتدائی سطح پر مختلف ملکوں اور علاقوں میں مختلف مسائل سے ابھرنے والے معاملات کی صورتیں ایک جیسی نہ ہوں، لیکن بتدریج تطہیر کرتے ہوئے انھیں ایک ایسی مرکزیت دی جا سکتی ہے کہ جس مرکزیت میں اکائی کا وہ پہلو موجود ہوگا، جو اسلام کی حقیقی روح سے روشن اور مستنیر ہے اور ہمارا یہ سفر ہماری اس تہذیبی اور تمدنی زندگی کی طرف ہوگا، جس پر اسلام کی مکمل چھاپ موجود ہوگی۔

آغاز میں دو انقلاب آفریں سلسلوں کا ذکر کیا گیا تھا، جنھوں نے اسلامی زندگی اور اسلامی دنیا کو بے پناہ متاثر کیا۔ پہلا سلسلہ تاتار کا تھا، جس کے خونی اور قیامت خیز حالات و واقعات کے بعد امت مسلمہ بکھرنے سے بال بال بچی۔ تاہم جن ہلاکت خیز سانحوں سے اسے گزرنا پڑا، وہ تاریخ میں محفوظ ہیں۔ اس تمام تر توڑ پھوڑ، انتشار اور بکھراؤ کے باوجود امت مسلمہ کے پاس وہ اکائی موجود تھی، جس نے اسے بکھرنے سے بچالیا تھا۔ لیکن مغربی انقلاب کے سامنے، مسلمان جس طرح اور جن صورتوں میں حوادث کا شکار ہوئے، وہ سارا کیا دھرا اس اکائی کا موجود نہ ہونا تھا، جس کی بنیاد پر ہم دوبارہ اپنی اس مرکزی اور آفاقی تعبیر کو پاسکیں، جو اسلام کا حقیقی مقسوم ہے۔

ہوا یہ کہ مختلف اسلامی ممالک، مختلف سطحوں پر، جب استعماری چنگل سے آزاد ہوئے، وہاں آزادی کی لہریں اٹھیں اور کامیاب ٹھہریں تو ہم آزاد ہونے کے باوجود ذہنی اور فکری اعتبار سے اس تعبیر کو نہ پاسکے، جو حقیقی آزادی کا باعث ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ترکی، پاکستان اور بعض دوسرے اسلامی ممالک آزادی حاصل کرلینے کے باوجود غیر مسلم قوتوں کے یوں اسیر ہیں کہ ہم نے ذہنی اور فکری اعتبار سے ان کے اس استعماری دائرے سے باہر نکلنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ہم نے سیاسی نظام کو زندگی کی بنیادی قدر خیال کرتے ہوئے یہ سمجھنا شروع کردیا کہ ہم آزاد ہیں، حالانکہ یہ بنیادی قدر نہ تھی۔ بنیادی قدر فکری اور ذہنی آزادی تھی، اور اس آزادی کے میسر آجانے سے ہمارا معاشی نظام آزاد ہوسکتا تھا۔ جب تک کسی قوم، ملک یا تہذیب کا معاشی نظام اس کے اپنے ہاتھ میں نہ ہو، وہ آزاد نہیں ہوسکتی۔ مسلمانوں کا فکری، ذہنی اور معاشی نظام ان کے ہاتھ میں نہیں ہے، جب کہ صرف سیاسی آزادی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ ہم نے تصور تاریخ کی بنیاد اور اساس کو سمجھنے کے بجائے، سیاست کو اہمیت دی، سو مسلم امہ کے ہاں آزادی ہونے کے باوجود بھی حقیقی آزادی میسر نہیں ہے۔ اگر ہم تاریخ کی جبریت کا شکار نہ ہوتے اور تہذیبوں کے درمیان ہونے والے مکالمے کو اور ان کے مابین وقوع پذیر ہونے والے تصادم کو اپنے اسلامی تصور تاریخ کی روشنی میں دیکھتے تو ہماری تاریخ کچھ نئے سویروں کی نوید لے کر ہمارے سامنے آتی، لیکن اب ایسا نہیں ہے۔ تہذیبیں باہم مکالمہ کررہی ہیں اور ان میں متصادم اور متناقض رویے بھی کارفرما ہیں، لیکن یہ رویے دراصل انسانیت کے طبقات میں بٹے ہوئے دو گروہ ہیں، جنھیں امیر اور غریب یا پہلی اور تیسری دنیا سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہم تیسری دنیا کے باشندے ہیں، کسی بھی معاملے اور مسئلے میں ہمارا کوئی حق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ جس قوم کا فکر آزاد نہ

ہو، اس کا عالمی سطح پر کوئی حق تسلیم نہیں کیا جا سکتا، نہ وہ کسی سطح پر مکالمہ کرنے کا استحقاق رکھتی ہے، نہ ہی وہ متصادم ہو سکتی ہے۔ مکالمہ کرنے اور متصادم ہونے کے لیے برابری کی سطح پر ہونا ضروری ہے۔، یہ مقام امت مسلمہ کو میسر نہیں ہے تو وہ کیوں کر مغربی تہذیب سے مکالمہ کر سکتی ہے، یہ مکالمہ یک رخا ہوگا۔ واضح رہے کہ یک رخا مکالمہ درحقیقت مکالمہ نہیں ہوتا، بلکہ حکم کا درجہ رکھتا ہے، سو اب تمام اسلامی ممالک پر حکم نافذ ہوتا ہے۔ اس حکم کے زیر اثر مذہبی، فکری، سیاسی، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی استحصال کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ نہ صرف یہ کہ جاری وساری ہے بلکہ دراز تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ قصہ مختصر امت مسلمہ تاریخی جبریت کا ایک تر نوالہ بنی ہوئی ہے۔

اگر ہم نے علامہ اقبال کے ان تصورات سے مکمل طور پر استفادہ کیا ہوتا کہ جن سے ہم نے ملک بناتے وقت کام لیا تھا تو ہماری تاریخ ذرا نئے منظر ناموں میں متشکل ہوتی۔ لیکن ایسے ہی ان مسلم فلسفیوں کے تصورات پر بھی ہم نے کان نہ دھرے، جنھوں نے علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی روشنی میں، ان کے افکار کی ترجمانی کا حق ادا کرنے کی کوشش کی۔ ہم نے ان مسلمان فلسفیوں کو یک سر نظر انداز کرتے ہوئے، ذہنی و فکری غلامی کی روایت اسی طرح برقرار رکھی، جس طرح انگریزوں کے تسلط کے دوران میں تھی۔

مثلاً ان مسلمان فلسفیوں کہ جنھوں نے فکر اقبال سے متاثر ہونے کے بعد تاریخ کے تصور کی بنیادی قدروں کو اجالنے کے لیے کوششیں جاری رکھی ہیں، کا جائزہ لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ علی شریعتی کے ہاں تاریخ کسی حد تک اپنے حقیقی، معنوی اور جمالیاتی تناظر میں دکھائی دیتی ہے، جیسی کہ بھارتی مسلمان دانش ور آصف بن علی اصغر فیضی کے ہاں۔ اسی طرح ترکی کے سعید نورالدین، مصر کے سید قطب اور الجزائر کے محمد ارکان کے ہاں بھی ہمیں تقریباً وہی فکر جلوہ گر نظر آتا ہے، جس کے ڈانڈے براہ راست فکر اقبال سے جا ملتے ہیں۔

علامہ اقبال کے بعد جن مسلمان فلسفیان تاریخ کے ہاں تاریخ اور تصور تاریخ کے ضمن میں مختلف زاویہ ہائے نظر ملتے ہیں اور کسی نہ کسی صورت میں ان کے تصور ہائے تاریخ، علامہ اقبال سے متاثر بھی رہے ہیں، ان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، غلام احمد پرویز، علی شریعتی اور آصف بن علی اصغر فیضی کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

(۱)

مولانا مودودی، علامہ اقبال کے بہت کم عمر معاصر تھے۔ ان کی علمی اٹھان اور انداز

استدلال و تحریر، علامہ اقبال کے لیے کسی حد تک کشش کا باعث رہا۔ مولانا کی پہلی کتاب الجہاد فی الاسلام جب شائع ہوئی تو علامہ اقبال نے اس میں خاص دلچسپی لی اور انھوں نے مصنف پر بھی توجہ مرکوز کی:

> Jihad fi'l Islam(The Holy Crusade in Islam). Jihad, again is a much maligned word to the orientalists who has often debated. Maududi clarifies the term Jihad. That it is an integral part of devotion and a Muslim need not be apologetic about the concept of Jihad--- a war of peace, peace within and without. Allama Iqbal is reported to have commended the book as comprehensive and erudite.[11]

علامہ اقبال نے مولانا کو باوجود کم عمر ہونے کے، اپنی مجوزہ ذہنی سرگزشت کی تحریر و تدوین کے لیے منتخب کیا۔ مولانا چوں کہ حیدرآباد میں مقیم اور فکری و علمی سطح پر سرگرم کار تھے لہٰذا علامہ اقبال نے انھیں پنجاب آنے پر مجبور کیا تاکہ لاہور میں ان کے قریب رہ کر ان خطوط پر کام کریں کہ جن پر علامہ اقبال سوچ رہے تھے۔ ایسی کوئی صورت تو نہ بن پائی کہ علامہ اقبال کے حین حیات وہ لاہور مقیم ہوتے مگر مولانا نے پنجاب میں آکر پٹھان کوٹ میں قیام کیا اور بعد ازاں پاکستان بن جانے پر لاہور مقیم ہوئے۔ مولانا مودودی کے ہاں تاریخ کی اہمیت کچھ یوں اجاگر رہی ہے:

> تاریخ دراصل انسانیت کا حافظہ، جو نہ صرف قوموں اور جماعتوں کے، بلکہ کل نوع انسانی کے پچھلے تجربات کا دفتر محفوظ رکھ کر انسان کے سامنے پیش کرتا ہے، تاکہ ان تجربات کی روشنی میں انسان اپنے حال کا جائزہ لے اور اپنے مستقبل کو آزمودہ بھلائیوں سے درست اور آزمودہ برائیوں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرے۔ اس دفتر میں مختلف نمائندہ شخصیتوں، اداروں، قوموں اور جماعتوں کے کارنامے ایک مربوط اور مسلسل طرزِ عمل کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں، جنھیں دیکھ کر ہم ان کی نفسیات، ان کی افتادِ مزاج اور ان کی طینت کو سمجھ سکتے ہیں، تاکہ آئندہ ان کے ساتھ ہم ایک اجنبی کی طرح نہیں بلکہ واقف کار کی طرح معاملہ کر سکیں۔ یہ دفتر اجتماعی زندگی کے لیے مدارج کے اعتبار سے بہت زیادہ، مگر نوعیت کے لحاظ سے وہی اہمیت رکھتا ہے، جو فردِ واحد کی زندگی میں اس کے حافظہ کو حاصل ہے۔ اگر ایک فردِ واحد کا حافظہ اس سے سلب کر لیا جائے تو وہ پے در پے غلطیاں کرے گا، یہاں تک کہ اپنی غلطیوں کا خود شکار ہو کر رہ جائے گا۔ اگر کسی شخص کی گزشتہ زندگی کا ریکارڈ ہمارے سامنے نہ ہو تو ہم اس کے متعلق صحیح رائے نہ قائم کر سکیں گے اور نہ اس کے متعلق اپنے طرزِ عمل کا صحیح فیصلہ کر سکیں گے۔ بالکل یہی صورت جماعتی زندگی کی بھی ہے۔ اگر ہم نوعِ انسانی کے اور خود اپنے اور ان قوموں اور اداروں کے، جن

سے ہمیں سابقہ پیش آتا ہے، پچھلے ریکارڈ سے واقف نہ ہوں تو ہماری اجتماعی زندگی غلط کاریوں اور غلط اندیشیوں کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس دفتر پارینہ کے اوراق کا بھی کبھی نہیں، بلکہ بار بار جائزہ لیتے رہیں۔[۱۲]

مولانا مودودی نے یقیناً بہت سے اہم علمی وفکری مسائل پر کام کیا مگر کچھ ایسے مسائل کی طرف بھی نکل کھڑے ہوئے، جو علامہ اقبال کی نظر میں کچھ زیادہ اہمیت کے حامل نہ تھے۔ بعض وہ مسائل وسوالات، جن کا علامہ اقبال قرآن وسنت کی روشنی میں حل چاہتے تھے اور فقہ کی تدوین نو کی خواہش رکھتے تھے، ان پر مولانا مودودی نے قلم اٹھایا اور اپنے انتہائی سائنسی اور استدلالی انداز سے حل تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ایسے علمی کاموں میں مولانا کا تصور تاریخ سامنے آتا ہے۔ علامہ اقبال کی طرح مولانا مودودی بھی تاریخ کی اہمیت کے قدردان تھے۔ انھوں نے جو جماعت بنائی، اسے اسلامی فکر کے مطابق چلانے کی کوشش کی مگر بدقسمتی سے اس جماعت کا مجموعی رویہ مذہبی سے زیادہ سیاسی ہو گیا۔ ایک خاص حد تک یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس وجہ سے ہوا کہ جماعت کی بعد کی قیادت نے مولانا کے فکر میں موجود تصور تاریخ کو سمجھے بنا، جماعت کو سیاست میں غلط انداز میں ملوث کر دیا۔ یہاں مولانا کی اس خواہش کو نظرانداز کیا گیا کہ جماعت کو حقیقی تصور تاریخ کی روشنی میں تبلیغی، فکری، تہذیبی اور سیاسی عوامل کو استوار اور رائج کرنے کی جانب گامزن ہو جائے۔ یہی سبب ہے کہ جماعت مذکور کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ کر سکی اور اس حوالے سے سرگرم کار شخصیات کا مجموعی رویہ کسی بہت بڑے انقلاب کا پیش خیمہ نہ بن سکا:

> Maulana Maududi proved himself to be a master-organizer of the educated. The illiterate majority of Pakistani population would not vote Jama'at's candidates. So, in every election, Jama'at could win only a handful of constituencies at places where the personal charisma of the Jama'at's candidate could pull the voters unless the elections were rigged.[13]

مولانا مودودی، علامہ اقبال سے بے پناہ متاثر تھے، ان کے فکر سے مولانا نے بے پناہ استفادہ بھی کیا، قرآن وحدیث کا بے پناہ مطالعہ رکھتے تھے مگر ان سب کے باوجود ایک کمی مولانا میں بھی موجود تھی۔ وہ کمی یہ تھی کہ مولانا جس فقہ کی تدوین نو، جن مسائل کے حل، جن سوالوں کے جواب، قرآن وسنت کی روشنی میں تلاش کرنے کا عزم لے کر اٹھے تھے، ان کی تفہیم کے لیے اسلام کے مکمل فکری اور عملی ڈھانچے کو اپنے کام کی بنیاد نہ بنا سکے۔ مولانا کے تصور تاریخ میں وہ رنگینی موجود نہ تھی، جو علامہ اقبال کے فکر میں ایک تسلسل کے ساتھ نظر آتی ہے۔ علامہ اقبال

اسلام کے ظاہری رویوں اور داخلی کیفیات سے ایک ایسی امتزاجی صورت کا اظہار کرتے رہے ہیں کہ ہمیں اسلام اپنے مجموعی، فکری پس منظر میں نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ اپنی ہمہ گیریت اور آفاقیت کے اعتبار سے سارے زمانوں کو اپنے اندر سمو لینے کی قوت اور طاقت رکھتا تھا مگر مولانا مودودی نے اپنے افکار اور نظریات کی تدوین اور ترویج سے اس پورے داخلی نظام کی نفی کر دی، جو صدیوں سے متصوفانہ تحریکوں کی صورت میں ہماری ہند اسلامی تہذیب اور دوسرے براعظموں میں روحانی نظام کے تحت رواج پذیر تھی۔ لہٰذا اس نظامِ فکر و عمل کی نفی کے بعد جن افکار اور نظریات کی ترویج ہوئی، ان کی وجہ سے ایک بہت خشک اور زاہدانہ رویہ سامنے آیا۔ اس رویے کے باعث وہ لچک پیدا نہ ہو سکی، جو تصورِ تاریخ کو اسلامی پس منظر کی کلیت میں مرتب کرنے، اس کی تہذیب کرنے اور اس کو رواج دینے سے ممکن تھی۔ مولانا مودودی تاریخ کے بارے میں تصورِ حقیقت کی کچھ یوں تعبیر کرتے ہیں:

> پوری انسانی تاریخ دراصل دو متقابل طاقتوں کی کشمکش کی تاریخ ہے۔ ایک، اسلام یعنی دینِ فطرت (Real nature of man) کی قوت، دوسری جاہلیت یعنی مسخ شدہ فطرتِ انسانی (Perverted nature of man) کی قوت۔ اس کشمکش میں کبھی اسلام ابھرتا ہے اور جاہلیت دب جاتی ہے اور کبھی جاہلیت ابھر آتی ہے اور اسلام دب جاتا ہے۔ جب اسلام کا غلبہ ہوتا ہے تو جاہلیت اس کے خلاف رجعت (Reaction) کے لیے زور لگاتی ہے اور جب جاہلیت ابھرتی ہے تو اسلام اس کے مقابلہ میں انقلاب (Revolution) کے لیے زور لگاتا ہے۔ دونوں قوتوں کے لیے انسان واسطہ (Agent) کی حیثیت سے کام کرتے ہیں۔[۱۲]

مولانا مودودی کے ہاں تصورِ تاریخ اسلامی پس منظر تو رکھتا ہے لیکن اسلام کے مجموعی نظام کو، اس کی کلیت کے ساتھ متشکل نہیں کرتا، جس کی وجہ سے مولانا مودودی کے ہاں فکری رویوں کی تفہیم تو نظر آتی ہے مگر تہذیبی بنیادوں کی تفہیم کی وہ سطح ان کے ہاں محسوس نہیں ہوتی، جس سطح پر علامہ اقبال اس کا ادراک رکھتے تھے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ہمارا مذہبی طبقہ اور نامور علمائے دین ابوالکلام آزاد، مولانا حسین احمد مدنی سمیت تصورِ تاریخ کی معنویت کو اسلام کے اجتماعی فکری نظام میں نہیں سمجھنا چاہتے تھے یا کسی وجہ سے نہیں سمجھ پا رہے تھے۔ وہ مذکورہ فکری نظام کی نفی پر کمربستہ تھے، جس کے لیے علامہ اقبال بڑی شد و مد سے کوشاں تھے اور پوری قوت کے ساتھ اس کی تشکیل کے لیے جدوجہد میں مصروف تھے۔ علامہ اقبال کم از کم ہندوستان

کی حد تک ایک ایسا معاشرہ، ایک ایسا علاقہ اور ایک ایسا وطن تخلیق کرنے کے لیے عملی جدوجہد میں ہمک تھے کہ جس میں ان کا مجوزہ نظام روبہ عمل آ سکے۔

جو لوگ اسلام کے حقیقی تصور تاریخ کی تفہیم سے قاصر تھے، وہ اس مجوزہ تجربہ گاہ کی تشکیل کے راستے میں حائل ہو رہے تھے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے تصور کی حقیقی قدروں کو، فکری اور تہذیبی بنیادوں کو پوری کلیت کے ساتھ سمجھ لیا، ان کے لیے پاکستان کے قیام کی تحریک کو تسلیم کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا کارِ ثواب تھا۔ یہ بات اپنی جگہ بڑی معنی خیز ہے پورے ہندوستان میں موجود اور مروج چاروں سلاسل تصوف (نقشبندیہ، سہروردیہ، قادریہ اور چشتیہ) کی کوئی ایک خانقاہ بھی ایسی نہ تھی کہ جس کے موجود سجادہ نشیں نے تحریک پاکستان کی مخالفت کی ہو۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ جہاں تاریخ کے مکمل وجدان کی کارفرمائی موجود ہے اور وہ وجدان، تہذیبی معنویت کو جنم دے رہا ہے تو ایسی فکری اور بالخصوص متصوفانہ تحریک کو روکنا مشکل ہی نہیں، ناممکن تھا۔ پھر جس تحریک کے پیچھے علامہ اقبال جیسے نابغے کا فکر کام کر رہا ہو، وہ تحریک کسی کے روکنے سے کب رکنے والی تھی۔

یہ پہلو اپنی جگہ اہم ہے کہ جو لوگ اس تحریک کی مخالفت پر کمربستہ تھے، ان کے پاس اپنے مضبوط دلائل کا ایک طویل سلسلہ موجود تھا اور ان کے اخلاص پر شبہ کرنا بھی یقیناً درست نہ ہوگا، مگر جو بنیادی فرق تھا، وہ تصور تاریخ کی کلی فکری اور معنوی فضا کی عدم تفہیم سے پیدا ہو رہا تھا۔ یہی سبب ہے کہ مسئلۂ قومیت کو ایک اور تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی گئی۔ لہٰذا جس جس نے بھی مسئلۂ قومیت کو تصور تاریخ کے بنیادی پس منظر سے علیحدہ کر کے دیکھنے کی کوشش کی، اس کا فکر کج روی کا شکار ہوا۔

تصور تاریخ، بشریاتی علوم و فنون، بشریاتی زندگی کی سماجیات کی وہ بنیادی قدر ہے، جو وحی کے انوار سے مستنیر ہو کر زندگی کے ہمہ جہت رویوں کو ایک اکائی کی صورت میں سمیٹ لیتی ہے۔ اگر وہ تصور، وہ اکائی، انسانی زندگی کے فکری اور تہذیبی محور سے ہٹ جائے، تو زندگی کا تنوع اپنی جملہ لفظی اور معنوی حیثیتوں میں موجود نہیں رہ پاتا۔ لہٰذا مذکورہ عہد کے جتنے مسائل اور سوالات علامہ اقبال اور ان کے معاصرین کو درپیش تھے، ان کی منہاج، تصور تاریخ کو نہ سمجھنے یا سمجھنے پر استوار تھی۔ جن جن شخصیات یا طبقوں نے تصور تاریخ کی معنویت کے تناظر میں اس تحریک کو سمجھا، وہ دراصل اسلام کے متصوفانہ فکری نظام کی اہمیت اور افادیت کے قائل تھے اور روحانی رویہ ان

کے فکر پر غالب تھا۔ جن جن شخصیات اور طبقوں میں اس نظام کی تفہیم میں کمی اور کجی موجود تھی، وہ مسئلۂ قومیت کو صحیح تناظر میں سمجھنے سے قاصر تھے۔ اس طبقے کے مقابلے میں علامہ اقبال اسلام کے معنوی آہنگ اور متصوفانہ فکری نظام سے پوری طرح آگاہ تھے لہٰذا انھوں نے مسئلۂ قومیت کی صدفی صد درست تفہیم کی۔ ابتدائی زمانے میں علامہ اقبال نے مسئلۂ قومیت کو صحیح زاویے سے دیکھنے اور اس ٹھوس حقیقت کا اعتراف کرنے کی جو کوششیں کیں کہ وہ بانگ درا کی ابتدائی نظموں میں ہندوستانی قومیت کے گیت گاتے ہوئے نظر آتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ اپنے اصل فکری مرکز سے قدرے دور ہیں۔ لیکن جب وہ مسئلۂ قومیت کو اپنے تصورِ تاریخ کے مجموعی تناظر میں سمجھتے ہیں تو پہلا موقف یکسر تبدیل کر لیتے ہیں۔ اب ایک نیا ضابطۂ اخلاق ان کے سامنے آتا ہے۔ یہ ضابطۂ اخلاق دراصل...... ان کے تصورِ تاریخ کی فکری اور تہذیبی معنویت سے پھوٹتا ہے، جو ایک طرف وحی سے جڑا ہوا ہے اور دوسری طرف اس کے سامنے ابد تک کے زمانے روشن ہیں۔

(۲)

علامہ اقبال چوں کہ بنیادی طور پر انتہائی جامع الصفات شخصیت تھے لہٰذا ان کے سامنے علوم و فنون کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ان کے بعد جو شخصیات بھی آئیں، وہ اپنے اپنے میدان کی بہت فاضل شخصیات تھیں لیکن ان میں سے کوئی ایک بھی علامہ اقبال کی طرح سے ہمہ جہت اور جامع الصفات نہیں تھا اور اس کے فکری ماحول میں علوم و فنون کی وہ جلوہ گری بھی موجود نہیں تھی، جو علامہ اقبال کو میسر تھی لہٰذا مولانا مودودی ہوں، غلام احمد پرویز ہوں یا دیگر علما، ان کے ہاں تصورِ تاریخ کی وہ مجموعی فکری فضا پیدا نہیں ہو سکی، جو ان کے روحانی مرشد اور استاد علامہ اقبال کے ہاں موجود تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے علامہ اقبال کو اپنا فکری مرشد تو تسلیم کر لیا لیکن ان کے کلی تفکر اور تصورات کی رنگینی سے اکتساب نہ کر سکے۔ انھوں نے علامہ اقبال کو ٹکڑوں میں بانٹ کر سمجھنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال کے فکری ماحول پر ان کی مجموعی فضا کو طاری کر کے اس سے استفادہ کرنے کے بجائے، جہاں جہاں سے علامہ اقبال پسند آتے گئے، وہ اس سے اپنے فکر کو روشن اور تازہ کرتے گئے۔ لہٰذا غلام احمد پرویز کے ہاں تاریخ کی معنویت بھی مولانا مودودی کی طرح متصوفانہ فکری روایت سے کٹی ہوئی اور جدا جدا دکھائی دیتی ہے۔ متصوفانہ فکری روایت سے کٹ جانے کے باعث پورا ہند اسلامی ماحول، پس منظر سے ہٹ گیا تھا لہٰذا ان کے ہاں تصورِ تاریخ اپنی کلیت میں جلوہ گر نہیں ہوا۔ جو تصورِ تاریخ ما بعد اقبال کے مسلمان فلسفیوں میں رائج رہا ہے، فقہ کی ترتیب و

تدوین میں تو معاون ہو سکتا ہے لیکن جو مظاہر اور فکری رویے، ایک فرد کے فکری باطن کو در پیش ہیں، ان کا کوئی حل اس میں موجود نہیں ہے، باوجود اس کے کہ ان مفکرین نے بیشتر مسائل کے حل کے لیے تگ و دو کی ہے اور اپنے اپنے زاویۂ نظر سے ان کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش بھی کی ہے مگر ایک فرد کے داخل میں بپا ہونے والی قیامت، اس کے نفسی اور نفسیاتی مسائل، ان نفسیاتی مسائل کا ایک امت اور ملت سے ارتباط ان کے سامنے موجود نہیں تھا۔ ان مفکرین نے پورے ماحول کو پیش نظر نہیں رکھا، جیسا کہ اقبال نے رکھا تھا۔ انھوں نے محدود دائرے میں رہ کر ایک محدود حلقۂ فکر کو مخاطب کیا لہٰذا ان کے ہاں آفاقی صورت پیدا نہ ہو سکی۔ اس آفاقی نوعیت کے پیدا نہ ہونے کی وجہ، تصورِ تاریخ کا صحیح ادراک نہ ہونا ہے۔ حالانکہ غلام احمد پرویز کے ہاں کہیں کہیں تصورِ تاریخ اپنے حقیقی زاویوں سے لو دے رہا ہے۔ ان کی کتاب مجلس اقبال سے ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

> چوں کہ قوموں کی زندگی ان کی تاریخ سے وابستہ ہوتی ہے، اس لیے چالاک اور پرفن قومیں، دوسری قوموں کی تاریخ کو اس طرح مسخ کر دیتی ہیں کہ ان کے عیوب انھیں محاسن بن کر دکھائی دیتے ہیں اور یوں ان کے استحکام، استقرار، پختگی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ جب کوئی قوم اپنے عیوب کو محاسن سمجھنے لگ جائے اور اپنے ماضی پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کے لیے تیار نہ ہو، وہ بھی دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتی۔ ہم مسلمانوں کے ساتھ یہی ہوا ہے۔ ہماری تاریخ بڑی مسخ شدہ صورت میں ہمارے سامنے آئی ہے، لیکن ہم نے (بدقسمتی سے) اس کے گرد ایسا تقدس کا ہالہ کھینچ دیا ہے کہ کسی کو اس کی طرف نگہ تنقید سے دیکھنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ نتیجہ اس کا یہ کہ:
>
> تھا جو ناخوب، بتدریج وہی خوب ہوا

وہ تمام تصورات وفطرت جنھیں مٹانے کے لیے اسلام آیا تھا، اس مسخ شدہ تاریخ کی سند سے ایک ایک کر کے جزو اسلام بلکہ عین اسلام بن چکے ہیں۔ اگر کوئی اور قوم ان حالات کا شکار ہو جاتی تو اس کے لیے اس دلدل سے نکلنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ لیکن (ہماری خوش بختی ہے کہ) ہماری حالت، دیگر اقوام عالم سے مختلف ہے۔ ہمارے پاس غلط اور صحیح کے پرکھنے کا ایک ایسا معیار ہے، جس میں نہ آج تک کسی قسم کا تغیر و تبدل ہوا ہے، نہ آئندہ ایسا ہو سکتا ہے۔ یہ معیار ہے خدا کی زندہ و پائندہ کتاب۔ ہماری باز آفرینی کے لیے طریق کار یہ ہے کہ ہم اپنی تاریخ کو قرآن کے معیار پر پرکھ کر دیکھیں، جو اس کے مطابق ہو اسے حسن سمجھیں، جو اس کے خلاف ہو اسے عیب قرار دیں اور اس طرح ماضی کی غلطیوں سے عبرت حاصل کر کے، اپنے مستقبل کو صحیح خطوط پر متشکل کر لیں۔ اس کے سوا ہماری حیات نو کی کوئی شکل نہیں۔ [۵۱]

(۳)

ایسے ہی اگر ہم ایرانی فلسفی علی شریعتی کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جن مسائل پر اظہار خیال کیا، ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق الٰہیات کے ساتھ تھا۔ کچھ مسائل کا تعلق فکرِ اقبال سے تھا اور کچھ کا تعلق صرف ایرانی قوم سے تھا لہٰذا کہیں کہیں تو وہ فکرِ اقبال سے استفادہ کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں مگر بہت سے مقامات پر فکرِ اقبال سے بہت دور نکل جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایران کا کوئی بھی سکالر یا فلسفی، اس روحانی نظام کی اپنے مخصوص مذہبی فکر کی موجودگی میں نفی کر دیتا ہے۔ اس رویے کی موجودگی میں جو فکری عمارت وہ تعمیر کرتے ہیں، وہ فکرِ اقبال سے لگا نہیں کھاتی۔ ڈاکٹر علی شریعتی کے فلسفۂ تاریخ کے حوالے سے یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

فلسفۂ تاریخ نامی لیکچر میں بھی شریعتی ہابیل و قابیل کی قرآنی کہانی کے ذریعے تاریخ کے مختلف ادوار کا تجزیہ کرتا ہے۔ اس کا مزید کہنا ہے کہ تاریخ وقت کے بہتے ہوئے دریا میں ایک معینہ دھارے کا نام ہے۔ انسان چھوٹی سطح پہ تخلیق کا ایک بڑا معجزہ ہے۔ انسان اس وقت کے دریا اور تاریخ کے دھارے میں شامل ہو کر اپنی تکمیل کی طرف بڑھتا ہے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا مظہر ہے۔ تاریخ انسانی ہابیل و قابیل کے درمیان مسلسل و مستقل آویزش کا نام ہے۔ فی الحال فتح قابیل کی ہوتی چلی آ رہی ہے، کیوں کہ وہ دھوکے باز ہے، سرمایہ دار ہے اور ذرائع پیداوار پر اس کا قبضہ ہے۔ انسان کا کام اس قابیل کو شکست سے ہم کنار کرنا ہے۔ تاریخ کے ابتدائی ایام میں انسان آزاد پرندوں کی مانند تھے، ذروں کی صورت میں اڑتے پھرتے، جہاں پانی خوراک ملتی، وہاں اتر جاتے۔ کھاتے پیتے مزے اڑاتے۔ ملکیت کا کوئی جھگڑا نہ تھا۔ پھر جوں جوں ملکیت کا جھگڑا پیدا ہوا، پرندے ایک دوسرے کو نوچنے لگے۔ کونج، کبوتر، مرغابی کی جگہ گدھ، الو اور باز پیدا ہونے لگے۔ انسان لالچ و طمع کے جال میں گرفتار ہو کر آزادی، مساوات اور انصاف کی قدروں کو پاؤں کے نیچے روند بیٹھا ہے۔ اس لیکچر میں شریعتی قرآن کی آیات (۲۸:۵) کے حوالے سے مستضعفین انسانوں کو، جو ہابیل کی معصومانہ راہ پر رواں ہیں، نوید دیتا ہے کہ آخری فتح تمھاری ہوگی۔ تم ہی زمین کے وارث ہو اور یہ وراثت اور امامت تمھیں مل کر رہے گی۔[۱۲]

انقلاب ایران اور مابعد ایسے ایسے مفکرین ایران میں سامنے آتے رہے، جو علامہ اقبال کو اپنا مرشد معنوی مانتے ہیں، لیکن ان کے مرشد معنوی، یعنی علامہ اقبال جن افکار و نظریات کو بیان کر رہے ہیں، وہ بھی انھیں پوری کلیت کے ساتھ یا تو قبول نہیں یا پھر ان کی سمجھ میں نہیں آ رہے۔ وہ اپنے مذہبی رویوں کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کو لے کر چلنا چاہتے ہیں۔ ایسی

صورت میں جہاں تک علامہ اقبال ان کا ساتھ دیتے ہیں، وہ انھیں مانتے ہیں اور جہاں علامہ اقبال ان کے مذہب اور فکری رویوں سے ذرا ہٹ کر چلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں، وہاں علی شریعتی سمیت تمام مفکرین ایران ان سے ہٹ کر چلنے لگتے ہیں۔

علی شریعتی، جو کہ ایرانی فکر کے نمائندہ مفکر ہیں۔ ان پر علامہ اقبال کے بے پناہ اثرات ہیں۔ مگر یہ اثرات کلی طور پر ماحول کو متاثر نہیں کرتے۔ دوسری اہم بات یہ کہ ان کی بنیاد روحانی تفکر پر نہیں ہے، وہ معاشرتی اور سماجی رویوں کو بنیاد بناتے ہیں۔ علامہ اقبال کے ہاں معاشرتی اور سماجی رویے یقیناً موجود ہیں مگر یہ رویے ان کے فکر میں زیریں سطح پر رہتے ہیں۔ ان کے فکر پر غلبہ روحانی نظام کو حاصل ہے۔ علامہ اقبال کا روحانی نظام ایک فرد کے باطن کو بھی تبدیل کرتا ہے اور ملت کا فرد بھی بنا دیتا ہے۔ علامہ اقبال کا فرد، ذاتی حیثیت میں فرد بھی ہے اور ایک تہذیب کا، اجتماعی ماحول کا نمائندہ بھی ہے۔ ان کا اسرار خودی اور رموز بے خودی میں متشکل ہونے والا نظام، تمام روحانی رویوں سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کا ایک تخصص یہ بھی ہے کہ وہ اگرچہ متصوفانہ عمل کو روایت سے ہٹ کر الٹ انداز میں شروع کرتے ہیں۔ وہ نفی ذات سے شروع ہو کر بقاباللہ تک رسائی کے مراحل سلوک کو الٹ کر بقاباللہ سے آغاز کلام کرتے ہیں۔ وہ عرفان ذات، اثبات ذات اور خودی سے سلوک کا سفر شروع کرتے ہیں۔ وہ فرد کے عرفان کو مضبوط اور توانا صورت میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ ایک فرد کی تعمیر کرنے کے بعد ایک ملت اور تہذیب میں شامل کر دیتے ہیں، جہاں اس کی علاقائی، نسلی، لسانی، جغرافیائی، روحانی اور کسی بھی نوعیت کی جدا شناخت باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ ملت کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ بقول اقبال:

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی [۴۲]

مابعد اقبال کے مسلمان مفکرین نے فکر اقبال کی روحانیت کو سمجھنے کے بجائے، سماجی اور معاشرتی پہلوؤں پر اپنے افکار کی بنیاد رکھی۔ سماجی اور معاشرتی پہلو، فکر اقبال میں اہمیت کے حامل ضرور ہیں لیکن یہ پہلو تہذیبی بنیادیں فراہم نہیں کرتے لہٰذا ان پر نظام کا ڈھانچہ کھڑا نہیں کیا جا سکتا۔ اس انداز فکر کے باعث پورا تہذیبی پس منظر ان کی سمجھ میں نہیں آیا، اور یوں تصور تاریخ کی حقیقت تک رسائی ناممکن ہو گئی۔

(۴)

انھیں مفکرین کے ایک مسلمان معاصر بھارت میں فکری سطح پر سرگرم کار تھے۔ یہاں یہ بات

پیش نظر رہے کہ بھارت کا فکری ماحول کسی مسلمان مفکر کے لیے سازگار نہیں ہے۔ پاکستان یا ایران میں فکری ماحول کو آگے بڑھانے والوں کے لیے ایک حد تک فکری آزادی کی فضا موجود تھی، چاہے انھیں کچھ مخالف قوتوں کا سامنا ضرور تھا لیکن وہ مسلمان قوتیں تھیں۔ ہندوستان میں آصف بن علی اصغر فیضی کو بالکل مختلف ماحول کا سامنا تھا۔ ان کے لیے مختلف تہذیبوں، ملتوں، مذاہب اور بڑے معاشرے میں اقلیتی ملت کے فرد کی حیثیت سے رہ کر اپنے آپ کو ایک بہت بڑے پیڈسٹل پر پیش کرنا بہت ہی مشکل کام تھا۔ انھوں نے اپنے آپ کو فکری سطح پر پھیلانے کے بجائے انتہائی اہم رویوں کو سامنے رکھا۔ ان کے فکر میں خوبصورتی یہ تھی کہ انھیں چوں کہ مختلف اکثریت میں زندہ رہنا تھا، تو یہ چیلنج درپیش تھا کہ اکثریتی ماحول میں اپنے مذہب کو کیسے زندہ رکھا جائے۔ انھوں نے ایسا ماحول پایا جو دراصل انگریزی استعمار کے دور میں علامہ اقبال کو درپیش تھا۔ گویا آصف بن علی اصغر فیضی کو علامہ اقبال کا ماحول میسر تھا لہٰذا انھیں فکری سطح پر ایک ایسے نظام کی تشکیل کرنی پڑی، جو وہاں اسلام کو اس کے مجموعی فکری پس منظر میں لائے بغیر نہ تو وہ تہذیب زندہ رہ سکتی تھی، نہ ہی کسی فرد کے لیے اپنی فکری اور روحانی بقا کی کوئی صورت میسر تھی۔

اس پس منظر میں آصف بن علی اصغر فیضی کے ہاں فکر اقبال کے تاریخی شعور کی جھلکیاں باقی مسلمان فلسفیوں کے مقابلے میں زیادہ ٹھوس بنیادوں پر اور علامہ اقبال کی قریب ترین صورت میں موجود ہیں:

بھارت کے مسلم دانش ور آصف بن علی اصغر فیضی (۱۸۹۹ء۔ ۱۹۸۱ء) ایک مستثنیٰ مثال ہیں، جو ایک جانب مغربی دنیا میں بھی معروف ہیں اور مسلم دنیا میں بھی ایک شناخت رکھتے ہیں اور ۱۹۴۷ء کے بعد بھارت میں ابھرنے والے واحد جدیدیت پسند مفکر ہیں۔ ایک غیر مسلم معاشرے میں رہتے ہوئے انھوں نے عہد جدید میں اسلامی قوانین کو وسیع تر اصولوں میں ڈھالنے کی ضرورت پر شدت سے زور دیا ہے، بلکہ اقبال کے علاوہ فیضی، اقبال کے قریب تر عہد میں، واحد مسلمان دانش ور ہیں، جنھوں نے کھلے لفظوں میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اپنے مطمع نظر کو وضاحت اور تفصیل سے پیش کیا۔ ان کے ایسے خیالات مرتب صورت میں ہمارے سامنے ہیں۔ فیضی کا خیال ہے کہ عالم اسلام معاشی، سیاسی اور معاشرتی کمزوریوں کا شکار ہے اور یہ خرابیاں زیادہ تر اندرونی ہیں۔ جب تک بنیادی خرابیوں کا علاج نہ ہوگا، اس وقت تک پائیدار صحت کا حاصل ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ وہ سمجھتے ہیں کہ زمانۂ حال کے مطابق شریعت کی ازسرنو تشریح ضروری ہے اور اس مقصد کے لیے انھوں نے جو تجاویز پیش

کی ہیں، ان میں سب سے نمایاں مذہب کی قانون سے علیحدگی کا اصول ہے۔ وہ اس علیحدگی کا ایک تجربہ مسلم معاشرے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کا پختہ یقین ہے کہ اگر شریعت کے پورے نظام کو تنقیدی نظر سے جانچا جائے تو مذہب کے روایتی اور مستحکم خاکے کے ساتھ ساتھ نئی شکلیں پیدا ہوں گی، جو شاید عالم اسلام میں شامل ایک ملک میں دوسرے ملک سے مختلف ہوں اور شاید ان شکلوں میں نقائص اور کمزوریاں بھی ہوں، لیکن رفتہ رفتہ ضوابط کی ایک مستقل اور صاف شکل نمودار ہوگی، جو دراصل اسلام کی از سرِ نو تشریح کی بنیاد ہوگی۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح کی نئی تشریح ان کثیر التعداد افراد کے اطمینان کا سبب ہوگی، جن کا اعتقاد اسلام کے روایتی نظام پر نہیں رہا۔ لیکن اسلام کی اصل روح پر ان کا عقیدہ مستحکم اور راسخ ہو جائے گا۔

فیضی کا اصرار تھا کہ اسلام آج کی دنیا میں متحرک نہ رہا اور عبادات محض بے روح رسومات کی حیثیت اختیار کر گئی ہیں۔ وہ اپنے ایسے خیالات میں اس حد تک پرجوش تھے کہ انھوں نے خود کو روایتی عقائد کے مقابل ایک ڈھال کے طور پر کھڑا کر دیا تھا۔ وہ پختہ یقین رکھتے تھے کہ اسلام میں عقیدہ اور قانون دو الگ الگ عناصر ہیں۔ قانون ایک معاشرتی ارتقائی عمل سے مربوط رہتا ہے، اس لیے اسے حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہنا چاہیے اور اس تبدیلی میں معاشرے کے تمام طبقات کا، بلا تفریق مذہب، لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ ان کے خیال میں اس طرح کی تبدیلی اسلام کے بنیادی عقیدے کو قطعی مجروح نہ کرے گی۔

عصری مسائل اور حالات کے تناظر میں جس حد تک فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی بابت فیضی نے سوچا، ان کے ساتھ جنوبی ایشیا میں اقبال کے علاوہ کسی اور عالم و مفکر کا نام نظر نہیں آتا۔ کسی حد تک مولوی چراغ علی اس راستے پر چلتے نظر آتے ہیں، لیکن وہ اپنے موضوعات اور اثرات کے لحاظ سے محدود رہے۔[۴۸]

علامہ اقبال کے افکار کو غیر مسلم مفکرین نے مسلمان مفکرین سے زیادہ بہتر طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ جیسے اسرار خودی کے انگریزی ترجمے کی خبر، جس دن علامہ اقبال نے سنی تو وہ بہت روئے۔ جب ۱۹۲۰ء میں نکلسن نے اسرار خودی کا *The Secrets of The Self* کے عنوان سے انگریزی میں ترجمہ کیا تو علامہ اقبال کی رنجیدگی کا یہ عالم تھا کہ روتے روتے ان کی ہچکی بندھ گئی۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ کو تو خوش ہونا چاہیے کہ آپ کی کتاب کا مغربی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور وہ چھپ رہی ہے مگر آپ روئے جا رہے ہیں، تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے جس قوم کے لیے کتاب لکھی ہے، وہ اس سے بے خبر ہے اور فروعی مسائل میں الجھتی پھرتی

ہے۔ لیکن جن کے خلاف یا جن کے غلط نظام کے خلاف میں نے یہ کتاب تخلیق کی ہے، وہ اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے تمام نظریات اور افکار، درست تصور تاریخ کی روشنی میں، جس قوم اور ملت کو ابھارنے اور سنوارنے کے لیے پیش کیے تھے، اس قوم اور ملت نے ان کو سمجھنے اور اپنانے کے سلسلے میں کوتاہی کا ثبوت دیا اور علامہ اقبال نے جس قوم سے مسلمان امہ کو بچنے کے لیے یہ علمی سرمایہ تفویض کیا تھا، وہ قوم انھیں زیادہ بہتر انداز میں سمجھ رہی تھی اور اس نے جہاں تک، اس سے ممکن ہو سکا، فکر اقبال سے استفادہ کیا۔

علامہ اقبال نے جو ذرائع، علمی اور فکری رویے، اس تہذیب کو مغلوب کرنے کے لیے، بطور ہتھیار اپنی قوم کے ہاتھ میں دیے تھے، وہ چھن چکے ہیں۔ اب جدید غیر مسلمان فلاسفۂ تاریخ کے ہاں دیکھیں تو پتا چلتا ہے کہ انھوں نے علامہ اقبال کے افکار کی روشنی میں ایک مربوط نظام مرتب کر لیا ہے اور اس میں ایسے رویے وہ لے کر آئے ہیں جو بہت دیر تک اور بہت دور تک مسلم امہ کو اپنے نظام سے باہر نہیں نکلنے دیں گے۔

علامہ اقبال کے بعض افکار، مسلمان اور غیر مسلمان فلاسفہ پر مختلف سطحوں پر مرتب ہوئے۔ خالص فلسفے کی دنیا میں مغربی فلسفیوں نے ان کے تفکرات سے خاطر خواہ استفادہ کیا۔ ان کی زندگی ہی میں، ان کی شاعرانہ تخلیقات کے تراجم، مغرب میں ہونے شروع ہو گئے تھے لہٰذا وفات سے قبل علامہ اقبال بطور شاعر اور فلسفی، مغربی دنیا میں معروف ہو چکے تھے، لیکن بطور خاص تاریخ، تصور تاریخ اور تاریخ بطور ذریعۂ تعلیم کے حوالے سے علامہ اقبال کے نظریات اور خیالات کے اثرات، غیر مسلمان فلسفیوں پر، اپنی کلی صورت میں منطبق نہیں ہوئے یا ہوتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے۔ جن فلاسفۂ تاریخ نے علامہ اقبال کے افکار و نظریات سے اخذ و استفادہ کیا، انھوں نے فکر اقبال کی مجموعی تعبیر و تشکیل کو، اس کے فلسفیانہ نظام کے فکری اور جمالیاتی تناظر میں مدون کرنے، اس سے استفادہ کرنے اور انھیں نئی تہذیب اور نئی ترتیب کے ساتھ، جدید عصری مسائل کے پس منظر میں اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ مغربی اور غیر مسلمان فلاسفۂ تاریخ کو علامہ اقبال کے چند تاریخی نظریات سے شغف رہا ہے لیکن ان نظریات کو فکر اقبال کے مجموعی کینوس سے نکال کر کلیت کے بجائے، ان کی جزوی اپیل کی بنا پر، علامہ اقبال کو سمجھنے میں ان سے جگہ جگہ غلطیاں سرزد ہوئیں۔

جیسا کہ پہلے بھی اس حقیقت کو واشگاف الفاظ میں بیان کیا جا چکا ہے کہ پاکستان، علامہ اقبال کے تصور تاریخ کا عملی مظہر ہے۔ ان کے اس عملی مظہر سے مغربی دنیا کو بہت دلچسپی

رہی اور ہے۔ وہ اسے مختلف سیاسی اور سماجی، معاشرتی اور معاشی تناظر میں دیکھتے آئے ہیں۔ لیکن اقبال کے تصور تاریخ کی مجرد صورتوں سے کسب فیض کرنے کا موقع، مغربی فلسفیوں کو ذرا کم ہی نصیب ہوا ہے۔

جن غیر مسلمان مغربی فلسفیوں پر علامہ اقبال کے افکار و نظریات، ضمنی اور جزوی سطح پر ہی سہی لیکن اکثر و بیشتر مقامات پر دکھائی دیتے ہیں، وہ یہ ہیں:

۱- آرنلڈ جے ٹائن بی

۲- پال کینیڈی

۳- سیموئیل پی ہنٹنگٹن

(۵)

ان تینوں فلسفیوں میں، تاریخ کی بنیادی اکائی کو جس تاریخ شناس فلسفی نے اس کے مجموعی اور فکری حوالے سے مدون اور منتقل کرنے کی کوشش اور کاوش کی ہے، وہ ٹائن بی ہے۔ دیگر دونوں فلسفیوں نے تاریخ کو مستقبل کے ساتھ وابستہ کر کے اپنے فکری نتائج نکالنے کی کوشش کی ہے۔

برطانیہ کا نامور ماہر تاریخ اور دانش ور آرنلڈ جے ٹائن بی مذکورہ بالا دونوں فلسفیوں پر یوں فوقیت رکھتا ہے کہ اس کے ہاں علامہ اقبال کے اثرات، بہ نسبت دوسروں کے کچھ زیادہ مرتب ہوئے ہیں، پھر یہ کہ وہ تہذیبوں کے مطالعے میں دیگر فلسفیوں کے برعکس زیادہ گہری اور دوررس نظر رکھتا ہے۔ علامہ اقبال کی طرح ٹائن بی نے بھی زمانے کی مختلف حالتوں یا ادوار کو ماورائے زمانہ ایک ایسے نقطۂ اتصال میں دیکھنے کی کوشش اور کاوش کی ہے، جس کے نتیجے میں اس کا فکری زاویہ نگاہ اقبال کے نسبتاً زیادہ قریب ہے۔ لیکن ماضی اور حال اور ان دونوں کے تناظر میں بدلتے اور بنتے مستقبل کے تعین میں اس نے افکار اقبال سے استفادہ کیا ہے۔ ٹائن بی نے زمانے کی تینوں حالتوں اور رویوں سے بڑھ کر یا ماورا، ایک ایسے نقطۂ اتصال کی تلاش کی، جو ہمیں فکر اقبال میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ عبدالحمید صدیقی لکھتے ہیں:

Arnold Toynbee has broadened the philosophical base of history by considering civilizations as the real units of history and not through the conventional approach confined to the career of a society or a nation. He has in fact tried to emphasis the factor of human creativity, but his frequent appeal to the rythm of " Challenge and Response" which makes itself felt over the entire field of action is, in the words of a great

philosopher, nothing but an attempt to cast into the limbo of outworn beliefs the iron law of fate.[19]

ان ہر دو فلسفیوں یعنی ٹائن بی اور علامہ اقبال کے مابین اس نقطے سے اختلافی رویے کا اظہار ہوتا ہے اور ان کے افکار دو مخالف اور قریباً متحارب سمتوں میں سفر آشنا ہوتے ہیں۔ ٹائن بی نے اپنے افکار و خیالات کی ترجمانی کرتے وقت زمانے کی مختلف صورتوں، حالتوں اور ادوار کو تو پیش نظر رکھا ہے اور بعض اوقات تصورِ زمان کے اس علمی اور تہذیبی تناظر میں تینوں زمانوں کو ایک نقطے پر مجتمع کر کے مستقبل کے ضمن میں کچھ نتائج مرتب کرنے کی کوشش کی ہے لیکن علامہ اقبال کے ہاں تاریخ کا تصور، فکر کی مادی اور روحانی اپیل کے امتزاجی کینوس میں مرتب ہوتا ہے۔ دیگر مغربی فلسفیوں کی طرح ٹائن بی نے بھی فکرِ اقبال سے بنیادی نوعیت کا اختلاف کیا ہے اور انھوں نے فکر کے مادی اور روحانی، دونوں پہلوؤں کے امتزاجی رویوں کو باہم لے کر مستقبل کی کیفیات کے ضمن میں نتائج نکالنے اور انھیں مرتب کرنے کے بجائے اس نے فکر کے محض مادی رویوں سے تصورِ تاریخ کو اجالنے اور ترتیب و تہذیب کرنے کا کام سرانجام دیا ہے۔ صرف مادیت پر بنیاد رکھنے سے ٹائن بی، علامہ اقبال کے اس بنیادی کینوس سے نکل گئے، جہاں علامہ اقبال نے اپنے فکریاتی نظام میں اپنے تصورِ تاریخ کی بنیاد روح اور مادے کی امتزاجی کیفیات سے متشکل کرنے کی کوشش کی تھی اور یوں وہ کامگار رہے تھے کہ انھوں نے تاریخ کے اس تہذیبی سرچشمے کو، جو قرآن و حدیث پر مشتمل تھا، سے علیحدہ کر کے صرف اسے مادی زاویۂ نگاہ اور مادی زاویۂ علم یا ذریعۂ علم سے جانچنے، دریافت کرنے اور اس سے فکری نتائج نکالنے کی طرح نہیں ڈالی، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے، کہ کائنات، انسان اور خدا، تینوں کے مابین جو رشتہ موجود ہے، اس کی بنیادیں بیک وقت روح پر بھی استوار ہیں اور مادے پر بھی۔ دونوں کی یک جائی اور اتحاد سے زندگی کا نظام قائم ہے۔ کائنات اور کائنات کے معاملات میں جو تخلیقی رچاؤ موجود ہے، اس کی بنیاد جسم اور روح کے معنوی امتزاج پر اٹھائی گئی ہے۔ زندگی کے مختلف شعبوں میں صرف روح یا صرف مادے کو بنیاد بنا کر زندگی کے مجموعی تناظر میں تعبیر ممکن نہیں ہے۔ تاریخ اگر صرف ذریعۂ تعلیم ہو، تاریخ علم کا سرچشمہ ہو یا اس کا تصور، قرآن و حدیث یا الہامی کتابوں سے ماخوذ ہو تو اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ اس کی تعبیر، تشریح اور توضیح، روح اور جسم کی معنوی یک جائی کے تناظر میں مرتب کی جائے تاکہ تاریخ کا بنیادی تصور، زندگی کے ہمہ جہت رویوں کو حاوی ہو اور ان کا احاطہ کر رہا ہو۔ اگر تاریخ صرف مادی رویوں پر اٹھائی جائے تو زندگی میں مادی حوالے سے

بدلتے ہوئے تناظر تو تاریخ کے اس تصور کے دائرۂ کار میں آئیں گے لیکن روحانی اعتبار سے انسان اور کائنات کے باطن میں رونما ہونے والی کیفیات، تاریخ کے تصور کے اس دائرے میں نہیں سما سکتیں، جو اجتماعیت کی وجہ سے اس کے اندر شامل ہو سکتی ہیں۔ صرف خارجی رویوں کی عکس بندی یا محض داخلی کیفیات کا منظر نامہ تاریخ کے تصور کو سمجھنے یا اس کی تزئین و آرائش کرنے کا ساتھ نہیں دیتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان ہو یا کائنات، وہ دو دنیاؤں میں، یا دو سطحوں پر، یا دو رویوں یا دو زاویہ ہائے نظر میں زندگی کے تسلسل کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ خارج کی دنیا اور داخل کی دنیا کے مابین ایک نقطے پر اتصال اور امتزاج ضروری ہے۔ اگر اس اتصال اور امتزاج یا ترکیب کے عمل میں کچھ گڑ بڑ پیدا ہو جائے تو سارا نظامِ زیست بکھر کر رہ جاتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ کائنات کی تعبیر و تشریح ہو یا انسان کے داخل اور خارج کے منظر ناموں کی سیر، یہ لازم ہے کہ دونوں کے درمیان ایک نقطۂ اتصال دریافت کیا جائے، جہاں دونوں دنیاؤں کے منظر نامے باہم مربوط ہو کر ملتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ جب روح اور مادے، داخل اور خارج کے مابین امتزاج موجود ہوگا تو زندگی کا ہر روپ، اپنی کلیت کے ساتھ سامنے آئے گا اور اپنے نتائج فکری، نتائج ذہنی یا نتائج روحانی، مجموعی فکری کینوس میں مرتب کرے گا۔ لہٰذا ازابتدا تا ہاتن بی اور ان کے مابعد آنے والے فلسفیوں کے ہاں، کسی نہ کسی سطح پر یہ بنیادی مغالطہ در پیش رہا ہے۔ انھوں نے تاریخ اور تاریخ کے تصور کو، اس کے مجموعی فکری، معنوی اور جمالیاتی تناظر میں سمجھنے کے بجائے، محض مادی تناظر میں اس کی تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا صدیوں سے مغرب اپنے مادی عوامل اور رویوں میں خود مختار اور کامگار رہا ہے لیکن اس کی روحانی اور داخلی یا باطنی ترقی، کہیں صدیوں کے پس منظر میں گم ہو کر رہ گئی ہے۔

مغرب کی پچھلی پانچ سات صدیوں کا سفر محض جسم کا سفر ہے، جو اس نے روح کے بغیر کیا ہے اور اس سے قبل کا سفر بھی روح کے اس تناظر میں ممکن نہیں ہوا، جو الہامی کتاب کے سائے یا سرپرستی میں ممکن ہو سکتا تھا۔ چوں کہ چرچ اور کلیسا کی مکمل گرفت کے زمانے میں بھی روح کا وہ تصور، جو الہامی قدروں یا پیغمبرانہ وحی پر بنیاد رکھتا تھا، وہ اس معاشرے میں موجود نہیں تھا۔ لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ وہاں روح اور روح کا تصور، اس معاشرے کی بنیادی اقدار سے منہا کر دیا گیا ہو۔ سو ابتدائی زمانے میں تو وہاں کسی نہ کسی سطح پر جسم کے ساتھ روح کی وابستگی رہی ہے، لیکن پچھلی پانچ سات صدیوں کے دوران میں مغرب نے جس تیزی کے ساتھ روح سے اپنا

ناتا توڑا ہے، اور جس انداز سے اس نے مادے اور مادی اقدار کو اپنایا ہے اور جس طرح اس نے مادی زندگی کی مختلف جہتوں میں ترقی کی ہے، اس کے نتیجے میں مرتب ہونے والی انسانی زندگی اور انسان اور انسانی علوم اور علوم کے مختلف تصورات روح کے بغیر سفر آشنار ہے ہیں۔

مغرب میں انسانی جسم یعنی مادہ بے پناہ اہمیت کا حامل ہے۔ وہاں روح یعنی روحانی اقدار کی حکمرانی یا ترجمانی نہیں ہے۔ یک رخی تعبیر سے کوئی معاشرہ کب تک ترقی آشنا رہ سکتا ہے، یقیناً بہت زیادہ لمبے اور طویل دورانیے تک اس کی کارفرمائی ممکن نہیں ہوتی۔ مغرب کے برعکس مشرق میں ہمیشہ روحانی نظام یا روح کی حکمرانی رہی ہے۔ یہاں مادے میں ترقی کا وہ رویہ کبھی منتقل نہیں ہوا، جو مغرب میں ہے۔ صنعتی ترقی ہو یا زرعی ترقی یا مادی ترقی کا کوئی اور رنگ ڈھنگ ہو، مغرب ہمیشہ مشرق سے صدیوں آگے رہا ہے۔ مشرق میں روح کی حکمرانی نے روحانی منازل کی طرف اس کی کارفرمائی اور اس میں انسان کی پیش رفت اور ترقی کو سہل الحصول بنائے رکھا ہے۔ مادیت سے انحراف اور روحانیت کی طرف میلان، مشرق کی سرزمین میں انسان کا بنیادی نصب العین رہا ہے۔ اس نصب العین کی وجہ سے وہ ایک حوالے سے بہت رجعت پسند رہا ہے۔ اس نے روح اور روح کے ساتھ جسم یعنی مادے کی اجتماعی تعبیر سے زندگی کو خوش رنگ بنانے، زندگی کے ثمر آور ہونے اور اس سے استفادہ کرنے کو کبھی اپنا مطمع نظر قرار نہیں دیا۔ جیسے کہ مغرب نے محض مادی یا جسمانی رویوں سے حظ اندوزی کو زندگی کی بنیادی قدر قرار دیا ہے اور اس نے کبھی روحانی نظام یا روح کی پہنائیوں میں موجود اس تسکین باطن کو اجالنے، اس سے لطف اندوز ہونے، اسے اپنی زندگی میں قائم کرنے اور اس کے تواتر میں زندگی کی معنویت کو مرتب کرنے کی کاوش نہیں کی۔ لہٰذا یہ دو بڑی اور مرکزی تہذیبیں، مغرب اور مشرق دونوں کے مابین ایک بہت بڑی خلیج موجود تھی، ہے اور آئندہ بھی اس کے رہنے کے امکانات موجود ہیں۔ دونوں اپنی اپنی اقدار اور اپنے اپنے زاویہ ہائے نگاہ کی ترجمانی میں رجعت پسند ہیں۔ دونوں نے اپنے محدود دائروں کے اندر رہتے ہوئے کبھی کبھی مجبوراً یا خوش دلی کے ساتھ ایک دوسرے سے مکالمہ کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ ورنہ ان دونوں کے مابین تصادم کی ایک کیفیت تو ہمیشہ سے چلی آتی ہے۔

وہ موسم یا زمانے، جب یہ دو مختلف اور متحارب تہذیبیں ایک دوسرے سے مکالمہ کرنے کے لیے روبرو ہوتی ہیں تو مشرق کا فکری اور روحانی نظام اس قدر قوت آشنا اور حرارت انگیز ہے کہ باوجود بالادست حیثیت کے مغرب کا سرد جسم، ان کیفیات کو اپنے سینے میں اتار کر ایک نئی

زندگی کا منظر نامہ مرتب کر سکتا ہے مگر ایسا ہوتا نہیں۔ مغرب فکری، علمی اور روحانی اعتبار سے ہمیشہ مشرق کا دست نگر رہا ہے۔ قریبی زمانے میں یا قریبی صدیوں میں گوئٹے نے اس حقیقت کا واشگاف الفاظ میں اظہار کیا ہے کہ مغرب کا جسم علمی، فکری، تہذیبی اور روحانی انحطاط کی بنیاد پر منجمد ہو چکا ہے۔ ضروری ہے کہ مشرق کی تازہ روح، اس کا علم و دانش، اس کا روحانی نظام اپنی جمالیاتی کیفیات کے ساتھ اس میں شامل کیا جائے تا کہ مشرق فکر اور مغرب کا فکری نظام باہم مربوط ہو کر ایک ایسے فکری رویے کو جنم دے سکے کہ جو انسان کے ایک تازہ، خوش آئند اور بہتر مستقبل کا غماز ہو۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ شخصی سطح پر رونما ہونے والی ایسی مختلف تحریکیں اور رویے اجتماعی طور پر کبھی روبہ عمل نہیں رہے۔

علامہ اقبال نے "دیوانِ مغربی" کے جواب میں "پیامِ مشرق" میں جو دیباچہ لکھا ہے، اس میں ایسے تمام مغربی مفکرین اور شعرا کا تذکرہ کیا ہے، جنھوں نے مغرب کے فکری نظام کے انحطاط کا ذکر کر کے مشرق کے روحانی، فکری اور علمی نظام سے اخذ و استفادے کی طرح ڈالی ہے۔ گوئٹے نے مشرق کے اہم تر مفکرین اور شعرا سے کسبِ فیض کیا ہے، خاص طور پر حافظ کا وہ بے پناہ شیدائی ہے اور اس نے حافظ کے انداز اور اپنی زبان میں شاعری کی ہے، بلکہ اس نے ایرانی اور فارسی روایت کے مطابق، اپنی زبان میں ایک غزل بھی کہی ہے، جس میں اس نے اپنا تخلص تک استعمال کیا ہے۔ مغربی دنیا میں دانش وروں کی سطح پر مشرق کی طرف دیکھنے کا سلسلہ بہت طویل زمانوں سے چلا آ رہا ہے، لیکن مغرب نے جانتے بوجھتے ہوئے مشرقی علوم و فنون سے اخذ و استفادے کی اس روایت کو تحریک نہیں بننے دیا۔ ذہنی، فکری، علمی، تہذیبی اور مذہبی اعتبار سے مفلوک الحال مغرب، مشرق کے علوم و فنون کو مغرب میں تحریک بننے سے ہمیشہ روکتا رہا تا کہ مشرق کی یہ ذہنی اور فکری کیفیتیں مغرب کے مادی نظام کو مغلوب نہ کر دیں۔ اگر کبھی مشرقی علوم و فنون اور روحانی و تہذیبی نظام کی صورت تحریکی انداز سے منتقل ہو سکتی تو مغرب کب کا مشرق کے سامنے مغلوب ہو چکا ہوتا۔ مغربی تعصب کی ایک جھلک ڈاکٹر غلام جیلانی برق کی زبانی ملاحظہ کریں:

> یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے، کہ اگر عرب نہ ہوتے تو آج یورپ کا حال افریقہ سے بھی بدتر ہوتا۔ ہم نے یورپ کے باشندوں کو لکھنا پڑھنا سکھایا، نشست و برخاست کے آداب بتائے، کھانے، پہننے اور نہانے کا سبق دیا۔ ان کے ذہنوں کو اوہام و اباطیل کی گرفت سے آزاد کیا اور ان کی درس گاہوں میں علوم و فنون کے دریا بہائے، لیکن ہمیں یہ دیکھ کر دکھ ہوتا ہے کہ ان کے

بیشتر تاریخ نگار یورپ کی ذہنی و ثقافتی تاریخ لکھتے وقت ہمیں کوئی مقام ہی نہیں دیتے۔ ۱۹۲۲ء میں امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی کے ایک اجلاس میں پروفیسر Shmidt نے ''یورپ میں مشرقی علوم'' کے عنوان سے ایک مقالہ پڑھا اور مسلمانوں کا نام تک نہ لیا۔ ۱۹۳۸ء میں ایک امریکی پروفیسر واٹرمین نے ''مشرقی علوم'' پر چھ لیکچر دیے اور اسلامی علوم کا ذکر تک نہ کیا۔

اسلام کے مشہور مورخ ابوالفدا (۱۳۳۱ء) نے اپنے سے پہلے ساٹھ جغرافیہ دانوں کے نام لیے تھے، لیکن موسیو Vivien Dest Martin کا کمال دیکھیے کہ اپنی علمی تاریخ میں کسی عرب جغرافیہ دان کا ذکر تک نہیں کیا۔

کیمبرج مڈیول ہسٹری پانچ ہزار صفحات کو محیط ایک مبسوط تاریخ ہے، جس میں اسلام کی چودہ سو سالہ سیاسی، علمی اور ثقافتی تاریخ کو صرف پچیس ورق دیے گئے ہیں۔ جیمز ہنری رابن سن کی تاریخ میڈیول اینڈ ماڈرن ٹائمز آٹھ سو صفحات پر مشتمل ہے اور مشرق و مغرب کی درس گاہوں میں بطور نصاب رائج ہے لیکن اس میں اسلام کا کوئی ذکر نہیں، صرف بدھ راہبوں کے تحت مسلمانوں کا نام ضمناً لیا ہے۔[۳۳]

ایک طرح سے مغرب، مشرق سے مغلوب تو اب بھی ہے لیکن اس کا وہ کھلے اور واشگاف لفظوں میں اظہار نہیں کرتا۔ اس لیے کہ مادی لوازمات کی پیش رفت، اس کا کنٹرول اور گرفت، اس کے ہاتھ میں ہے۔ لہٰذا وہ مشرق کو جس طرح سے، جس طرف موڑنا چاہتا ہے، وہ اسے موڑ رہا ہے۔ برطانیہ نے اپنے نوآبادیاتی نظام میں مختلف ملکوں پر اپنے زمانۂ حکومت میں، ان ملکوں کے تہذیبی، فکری اور مذہبی نظام کو منجمد کرنے، اپنا نظام رائج کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی، لیکن وہاں نوآبادیاتی ممالک میں ایسے گروہ پیدا ہوئے، جو مغربی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے دل دادہ تھے اور یوں ایک فکری کشمکش آغاز ہوئی کہ جس نے مشرق میں بھی تہذیبی سطح پر مادی عوامل اور مادی پیش رفت کو ہی زندگی کی بنیادی اکائی قرار دیا۔ لیکن مشرق میں مجموعی حکمرانی یا تفوق، روح یا روحانیت کو حاصل رہا۔ مغرب میں مادے کی روزافزوں ترقی نے کچھ ایسے رویے متشکل کیے کہ مادے کی تمام جہتوں اور تمام تر آفاق پر بنیاد رکھنے کے بجائے مغرب بیسویں صدی کے آخری چند عشروں میں مادے کو معاش اور معاشی نظام کے مترادف اور مرادف قرار دینے میں کامیاب ہوا ہے۔ اس نے دیگر مادی جہتوں کو ساتھ لے کر چلنے اور انھیں زندگی کی اکائی، جیسے کہ بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں تھا، بنانے اور اسے رائج رکھنے کے بجائے زندگی کی تمام تر پیش رفت اور اس کے انحصار کو دولت، معاش اور معیشت کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

اس سے انسانی زندگی صرف زندگی کی ایک قدر تک محدود ہو کر رہ گئی۔ انسانی زندگی کا کینوس جس قدر اور جس طرح پھیلا ہوا تھا، وہ سمٹ اور سکڑ کر ایک نکتے پر مرتکز ہو گیا۔ آج دنیا جس گلوبل ولیج کی باتیں کر رہی ہے، وہ محض مادی ترقی کی بنیاد پر مرتب کیا گیا وہ نظام ہے کہ جس کے باہمی رابطے اور رشتے، باہم دلچسپی کے معاملات اور مسائل تو ایک ہیں لیکن دل ایک نہیں اور جب تہذیبوں میں مکالمے کے دوران میں دل ایک نہ ہوں تو پھر تہذیبیں سرد جنگ کے عمل میں رہتے ہوئے کسی وقت گرم جنگ میں بھی ملوث ہو سکتی ہیں۔

علامہ اقبال نے بہت توجہ اور دلچسپی اور غائر نظر کے ساتھ مغربی تہذیب کے مالہ و ماعلیہ کا مطالعہ کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے:

دیارِ مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے، آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہو گا[۲۱]

علامہ اقبال تہذیب کی اکائی کی تمام ابعاد کو بہت دقتِ نظر سے جانتے اور سمجھتے تھے۔ انھیں معلوم تھا کہ کوئی تہذیب، کن بنیادی حوالوں سے زندہ رہتی ہے اور کون سے وہ رویے ہیں، جو تہذیب کو خود موت کے گھاٹ اتار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کا سرچشمہ علم و حکمت و دانش دراصل قرآن مجید ہے اور انھوں نے تہذیب کی تشکیل و تہذیب میں وحی الٰہی کو بنیادی قدر قرار دیا ہے اور تہذیب کی معنویت کی تعبیر و تشریح میں مذہبی پس منظر کی دریافت اور بازیافت کی بنا پر ایک ایسے رویے کو مرتب کر کے ایک ایسا خاکہ پیش کیا ہے کہ جس میں مادی زندگی کی متنوع اور مختلف جہتیں تو موجود ہیں، لیکن وہ زندگی کے تسلسل اور تواتر کو برقرار رکھنے اور اس کے قیام میں معاون رہنے کے ضمن میں بنیادی حیثیت کی حامل نہیں ہیں۔

علامہ اقبال کے نظامِ فکر و فن اور نظامِ فکر و فلسفہ میں روحانی اقدار کو مادی قدروں پر غلبہ اور تفوق میسر ہے۔ چوں کہ وہ ازل سے وقوع پذیر ہونے والے احوال و آثار اور ان کے نتائج اور ان کے پس منظر اور عواقب میں پوشیدہ رویوں اور ان کے بین السطور رونما ہونے والے نتائج اور اثرات سے اس قدر باخبر تھے کہ انھوں نے انسانی تہذیب کا مطالعہ اس تصورِ تاریخ کی روشنی میں کیا کہ جس کی بنیاد پر ان کے نتائجِ فکر سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کے طریقۂ کار کو چیلنج

نہیں کیا جا سکتا۔ سو علامہ اقبال کے ہاں روح اور مادے یا داخلی اور خارجی نظام کی جو یک جائی موجود ہے، وہ نہ تو مشرق کے دیگر فلسفیوں کے ہاں موجود ہے اور نہ ہی مغرب کے فلسفیوں، سائنس دانوں اور دانش وروں کے ہاں۔ اس کا سبب پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ایک گروہ اپنے روحانی نظام پر کاربند ہے اور دوسرا گروہ یا تہذیب اپنے مادی افکار پر۔

بیسویں صدی میں نو آبادیاتی استعمار اور اس کے جابرانہ تسلط کے نتیجے میں مشرقی تہذیب میں ایک نیا گروہ بھی پیدا ہوا ہے، جہاں مشرق کا روحانی نظام تو موجود ہے، لیکن اس کے روحانی نظام پر مغرب کا مادی تہذیبی نظام اس قدر قوت کے ساتھ مسلط ہے کہ اب اس کا روحانی نظام نیچے دب جانے، اضافی صورت اختیار کر جانے اور مرکز سے ہٹ جانے کی بنا پر منجمد ہو کر رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس تیسرے طبقے کے پیدا ہو جانے سے دنیا میں ایک ایسا تشکیلی سلسلہ آغاز ہوا ہے کہ جس کی مابعد الطبیعیات، مادی رویوں اور زاویوں سے مرتب ہوتی ہے۔ اس پس منظر میں ٹائن بی نے اپنا تصورِ تاریخ مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تصورِ تاریخ کی توضیح اور ترتیب میں اس سے وہی بنیادی غلطی سرزد ہوئی کہ اس نے مغربی معاشرے یا مغربی تہذیب کو بنیادی حیثیت دیتے ہوئے مغرب کے زاویۂ نظر سے کائنات کے نظامِ تخلیق کو سمجھنے اور تاریخ کی کارفرمائیوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ جب کوئی بھی دانش ور، کسی خاص تہذیب کے علوم اور افکار کی روشنی میں کسی فکری نظام کی ترتیب و تہذیب پر عمل پیرا ہوگا تو یقیناً اس کا فکر، اس کی تحریر اور اس کی تخلیق مغالطہ انگیز ہوگی۔

ٹائن بی مختلف حوالوں سے ایک متعصب مورخ کے طور پر سامنے آیا ہے کہ اس نے مغرب کو سب کچھ مانتے ہوئے علامہ اقبال کے تصورات سے استفادہ کیا۔ اگر وہ غیر جانب دارانہ زاویۂ نظر سے تاریخ اور تاریخ کی کلیت اور اس کی متنوع اور مختلف جہات کا مطالعہ کرتا تو یقیناً بہتر نتائج فکری نکالنے میں کامیاب ہو سکتا تھا لیکن وہ ایک بہت اہم فلسفی اور دانش ور ہوتے ہوئے، مغرب کی مادی عصبیت سے بچ نکلنے میں کامیاب نہ ہوا اور یوں اس فکری زاویے کو اجالنے اور اسے پا لینے سے بھی قاصر رہا، جو مغرب کے عصبیتی نظام کو ایک طرف رکھ کر دیکھنے سے ممکن تھا۔ ٹائن بی کے تعصب کی جھلکیاں ملاحظہ کریں:

> No doubt when he accepted the invitation to organize a government in Medina, Mohammad assured his own conscience that he was acting single heartedly as ever in the cause of God. Had not God laid upon the

duty of conveying the revelation of God's truth to his fellow men and would he not be executing this duty if he embraced this heaven opportunity the new religion whose path had been distracted for ten years by human force majeure... No doubt Mohammad reasoned with his conscience thus and no doubt he was deceiving himself, yielding to his own arguments
The truth then seems to be that in the invitation to Medina, Mohammad was confronted with a challange to which his spirit failed to rise, in accepting the invitation he was renouncing the sublime role of the nobly un-honoured prophet and contenting himself with the common place role of the magnificiently successful statesman. The prospects of effective practical action which the call to Medina opened up for the prophet's long repressed and thwarted practical genious blinded the prophet's vision.........Mohammad had been content with the faithful performance of a prophet's duty as is shown by his apostrophe to the idolators as ought to be laid upon God's Messengers but a plain delivery of he message. This simple understanding and acceptance of his prophetic mission were thrown to winds by the prophet when a new career was offered to him.[22]

تاہم ان تمام اختلافات کے باوجود ٹائن بی دوسرے جدید اور مابعد فلاسفۂ تاریخ سے یوں بہتر اور اہم ہے کہ اس نے قوموں کے عروج و زوال کی تعبیر و تشریح کرنے میں محض لمحۂ موجود کو کافی نہیں گردانا اور نہ محض اپنی دانش ورانہ مستقبل بینی سے فکری نتائج نکالنے کی کوشش کی، بلکہ اس نے تہذیبوں کے مطالعے کو رواج دیا اور اپنے مخصوص زاویے سے ہی سہی لیکن تہذیبوں کے باطن میں اترنے، حال کا رشتہ ماضی سے جوڑ کر اپنے علمی اور فکری پس منظر کو دیکھنے اور اپنے مشاہداتی اور مطالعاتی افادات کی روشنی میں مستقبل شناسی کی طرح ڈالی۔ دیگر دونوں مغربی فلاسفۂ تاریخ کے ہاں تصور مستقبل، تاریخ کے اس زاویے سے تو جڑا ہوا ہے، جسے ہم زمانی اعتبار سے حال سے تعبیر کرتے ہیں لیکن اس کا ماضی کے ساتھ تعلق اور اس کی ماضی میں نمو پذیری ٹائن بی کے مقابلے میں ذرا کم رہی ہے۔ مذکورہ دونوں فلسفیوں کے ہاں، تاریخ اور تصور تاریخ کو جدید اور آئندہ مسائل کی روشنی میں حل کرنے اور اس پر گفتگو اور بحث مباحثے کی طرح ڈالی گئی ہے۔

(۶)

امریکہ کا حال ہی میں شہرت حاصل کرنے والا تاریخ دان سیموئل پی ہن ٹنگٹن مختلف ادوار میں رونما ہونے، عروج پر قائم رہنے اور زوال آشنا ہونے والی تہذیبوں کا ذکر تو کرتا ہے لیکن ان کے عروج و زوال کے اسباب و عوامل کو، لمحۂ موجود کی فکری صورت حال کے تناظر میں متعین

کرکے مستقبل شناسی میں وہ کردار ادا نہیں کرتا، جو ہمیں ٹائن بی کے ہاں نظر آتا ہے۔ اس کے ہاں تہذیبوں کا مطالعہ ادھورا اور بالکل یک رخا ہے۔ وہ تہذیب کے ماضی کو جاننے اور اس سے حال اور مستقبل کو روشن کرنے میں کچھ زیادہ تردد سے کام نہیں لیتا۔ ماضی کی تہذیبوں میں اس کا سفر تاریخ کی کتاب پڑھنے کا سفر ہے۔ وہ بڑے تاریخ شناسوں کے اس درجے اور سطح پر نہیں پہنچا کہ جنھوں نے تہذیبوں کے بنیادی خدوخال اور ان کی تہذیب و ترتیب میں موجود فکری اور معنوی لوازمات سے مستقبل بینی کا کام انجام دیا ہے۔

ہن ٹنگٹن نے اپنی کتاب تہذیبوں کا تصادم میں ماضی کی تہذیبوں کا مطالعہ، لمحۂ موجود میں وجود قائم رکھنے والی تہذیبوں کے تناظر میں کرنے اور نتائج فکری کو قدیم تہذیبوں پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی اس کوشش کی بنا پر بنیادی مغالطے سامنے آئے ہیں۔ اس نے زمانے کے تسلسل اور تواتر اور اس کی ماورائیت میں تصورِ زمان کو سمجھے بنا تہذیب کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا تہذیبی مطالعہ مادی زاویہ نظر سے ہے، جس کی وجہ سے ان کے ہاں بھی وہی مغالطے در آئے ہیں، جو ان سے ماقبل مغربی فلسفیوں کے ہاں مختلف فلسفیانہ ادوار میں موجود رہے ہیں۔ دوسری اہم وجہ یہ کہ مغرب کے اکثر و بیشتر فلسفیوں اور سائنس دانوں نے ٹائم اینڈ سپیس کے ضمن میں جن احوال و آثار کا تذکرہ کیا ہے، ان کا اثر یا پرتو ان کی کتاب میں دکھائی نہیں دیتا۔ جب کہ تصورِ زمان و مکاں کو اس کی جملہ جہتوں میں کلی معنویت کے ساتھ سمجھے بغیر تصورِ تاریخ کا صحیح تناظر میں مطالعہ ناممکن ہے۔

ہن ٹنگٹن سے بنیادی طور پر دو غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس نے تصورِ تاریخ کو زمان و مکاں کی اصولی اور اضافی معنویت سے علیحدہ کرکے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ دوسری یہ کہ اس نے تہذیب کی معنویت میں اس تصورِ تاریخ سے استفادہ نہیں کیا، جس تصور کی روشنی میں وہ تہذیب کو، اس کے مجموعی خدوخال کے ساتھ مرتب اور مہذب کر سکتا تھا۔ ہن ٹنگٹن نے زمان و مکاں کے بنا تصورِ تاریخ کو اپنانے، بنانے اور مرتب کرنے کی کاوش کی اور تصورِ تاریخ کی مجموعی اور کلی معنویت کا ادراک کیے بغیر تصورِ تہذیب کو تشکیل دیا، جس کی وجہ سے نہ اس کے ہاں تاریخ کا تصور، اپنے مجموعی فکری تناظر میں منتقل ہو سکا اور نہ تہذیب کی اس کلی اور اجتماعی فکری اور جمالیاتی سوچ کا پرتو اس کے فلسفیانہ نظام میں دکھائی دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے تہذیبوں کا تصور، ان کا مطالعہ اور مشاہدہ اس کے ہاں ناتمامی کا شکار ہو جاتا ہے۔ ناتمام مطالعے اور مشاہدے کی بنیاد پر تہذیبوں کی کلی معنویت کا ادراک ممکن نہیں ہے۔

ہن ٹنگٹن نے عصری مسائل کو اپنے پیش نظر رکھا ہے اور عصری مسائل ہی کے تناظر میں قدیم تہذیبوں کو سمجھنے کی طرح ڈالی ہے۔ جدید مسائل اور معاملات کے بین السطور منعکس ہوتے ہوئے رویوں سے قدیم تہذیبوں کے فکری نظام کا ارتباط اور انسلاک جس طرح ہن ٹنگٹن نے کیا ہے، اس سے ان تہذیبوں کے باطن میں چھپی ہوئی صداقتیں، اپنے مجموعی پس منظر میں منکشف نہیں ہوئیں۔ چاہیے تو یہ تھا کہ وہ ٹائن بی کی طرح قدیم تہذیبوں کو ان کے اپنے منفرد اور مختلف خد و خال کے مطالعے اور مشاہدے سے اخذ کرنے کی سعی کرتا اور ان کے عروج و زوال اور ان کے بین السطور مسلسل اور متواتر تصور تاریخ کو منضبط کرنے کی کوشش کرتا، لیکن اس نے مختلف فیہ اور متنازع فیہ تہذیبوں کے انفرادی مطالعے کے بجائے، جدید عصری مسائل کے تناظر میں ان تہذیبوں پر حکم لگانے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے وہ عہد جدید کی تہذیب کو بھی بہتر طور پر سمجھنے سے قاصر رہا۔ اس کے ہاں چوں کہ تصور تاریخ کے پس منظر میں تصور زمان و مکاں اپنی جملہ معنویت کے ساتھ موجود نہیں تھا لہٰذا اس نے خارج میں موجود تناظر کو پیش نظر رکھے بغیر تہذیبوں کی معنویت اور ان کے عروج و زوال پر گفتگو کرنے کی کوشش کی۔ اپنے اس رویے کے باعث وہ ایک ناکام مورخ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے قدیم تہذیبوں کو ماضی کے ان اسباب و عوامل میں، جن میں کہ وہ تہذیبیں موجود تھیں، ترقی کی منازل طے کر رہی تھیں یا زوال آمادہ تھیں، میں دیکھنے اور اس ماحول میں رکھ کر ان مسائل کہ جو ان تہذیبوں کو درپیش تھے، کے تناظر میں مطالعہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ یہی سبب ہے کہ ہن ٹنگٹن کا رابطہ، اس کے ماضی کے ساتھ استوار نہیں رہا۔ ماضی سے تعلق کی نا استواری، حال کے منظر ناموں کو اس کے مجموعی فکری تناظر میں سامنے لانے میں ناکام رہی۔ جب کوئی بھی دانش ور، کسی قدیم تہذیب کو اس کے ماضی میں موجود فکری ڈھانچے سے علیحدہ کر کے حال کی مجموعی فضا کے بغیر، مستقبل کی قدروں کے مطالعے کی کوشش کرتا ہے تو وہ اس صورت حال کو اپنی گرفت میں لینے میں ناکام رہتا ہے، جس کو کہ وہ اپنے زمانے میں مطالعہ کرنے کے بعد لمحۂ موجود میں رکھ کر، ایک اجتماعی فکری کینوس کی تشکیل کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے یا ہوتا ہے۔ اس کے ہاں تمام زمانے ایک نقطے پر مل کر، ماورائے زمانہ ایک تصور زمان کی روشنی میں ایسے تصور تاریخ کی بنا ڈالتے ہیں جس سے قدیم، جدید یا عصری تہذیب کو سمجھنا نسبتاً آسان ہوتا ہے اور اس کے بارے میں فیصلہ کرنا یا اس پر کوئی حکم لگانا بہتر معنویت کا حامل ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔

ہن ٹنگٹن نے اس زاویے سے قدیم تہذیبوں کو جدید عصری تہذیب کی معنویت پر پرکھنے اور اس میزان پر تولنے کی کوشش کی، اس سے اس کا بنیادی زاویۂ نظر ہی مغالطہ انگیزی کا شکار ہوا۔ ہن ٹنگٹن کی کتاب کے مختلف حصوں کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مصنف کے فکر میں اقبالیاتی تصورِ تاریخ کے بنیادی عناصر کی کارفرمائی تو موجود ہے، لیکن جب ہن ٹنگٹن اسے اپنے زاویۂ نظر سے مطالعہ کرتا ہے اور اس تہذیب کے اسباب وعوامل اور نتائج فکر کو مرتب کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس میں کامیاب وکامگار نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ہن ٹنگٹن کے ہاں جدید تہذیب کے جن مسائل کو بنیاد بنا کر جدید وقدیم تہذیبوں کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں اس کے فکری عناصر تین ہیں:

۱- جدید ہتھیاروں کا مسئلہ

۲- بین التہذیب یک جہتی کا مسئلہ

۳- جمہوریت کا مسئلہ

صورت حال یہ ہے کہ ان مسائل میں سے کم از کم دو مسئلے، قدیم تہذیبوں کو سمجھنے، ان کا مطالعہ اور مشاہدہ کرنے، ان کے معنوی خدوخال ابھارنے میں معاونت نہیں کرتے۔ جدید ہتھیاروں کا مسئلہ، جدید تہذیب کو درپیش ہے اور جمہوریت بیسویں صدی اور مابعد کے معاشروں اور حکومتوں کا مسئلہ اور معاملہ ہے۔ مسئلہ دراصل یہ ہے کہ قدیم تہذیبیں اپنے اوزاروں اور ہتھیاروں سے لیس تھیں۔ بیسویں صدی سے قبل اسلامی تہذیب کو چھوڑ کر باقی کی تمام تہذیبوں اور بیشتر اسلامی ادوار میں آمریت موجود رہی ہے اور اسلامی تاریخ کے وہ ادوار، جب ان میں آمریت نہیں تھی تو اسلام کا خلافتی نظام مروج تھا، جمہوریت نہیں تھی۔ جمہوریت انیسویں صدی کے سیاسی فکری نظام کی ایک اصطلاح ہے اور اس اصطلاح کی معنویت اپنے کُل سیاسی اور فکری نظام میں انسانی آسائش اور فلاح و بہبود کے لیے وہ کارنامہ انجام نہیں دے سکتی، جو اسلامی تہذیب نے ریاست مدینہ میں انجام دیا تھا اور مابعد بھی، یعنی خلفائے راشدین اور ان کے بعد کئی ادوار میں خلافت اسلامی ملکوں میں دکھائی دیتی رہی یا رائج رہی۔

ہن ٹنگٹن نے تہذیب کو سمجھنے کے لیے جن بنیادی لوازمات کا ذکر کیا ہے، وہ تصورِ تاریخ سے متعلق ہونے کے بجائے سیاسیات کے ساتھ زیادہ جڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ہتھیاروں کا مسئلہ ہو یا جمہوری نظام یا بین التہذیبی یک جہتی کا مسئلہ ہو، یہ مسائل تاریخ سے زیادہ سیاسی نظام کے

مسائل ہیں۔ ہن ٹنگٹن نے جس زاویہ نظر سے اپنے بنیادی فکری مطالعے کو جن خطوط پر اور جس حوالے سے پھیلایا ہے، وہ حوالہ علوم سیاسیات کا ہے۔ اصل میں اگر یہ مصنف علامہ اقبال سے متاثر ہے اور اس پر ان کے اثرات ہیں (جو یقیناً ہیں) تو وہ فکر اقبال کے اس پہلو سے زیادہ متاثر ہے کہ اس مفکر، شاعر کے افکار کی بنیاد پر ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آئی ہے۔ یہاں تک تو ہن ٹنگٹن ٹھیک ہے، لیکن جب اس فلسفی نے فکر اقبال کے اس عملی اظہار یعنی پاکستان کا مطالعہ کرنے کا آغاز کیا تو اس سے تصور تاریخ کی تدوین کی طرح یہاں پر بھی ایک بنیادی غلطی سرزد ہوئی کہ اس نے پاکستان کو علامہ اقبال کے سیاسی افکار کا مظہر سمجھا، حالانکہ یہ علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی روشنی سے پھوٹنے والا وہ سویرا ہے کہ جسے ہم علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی روشنی میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ لہٰذا پاکستان کو اقبال کے سیاسی فکر کا مظہر سمجھنے سے فلسفی کا رخ، تاریخ کے بجائے سیاست کی طرف مڑ جاتا ہے اور یوں وہ تہذیب کو سیاسی حوالوں سے سمجھنے اور تہذیب کا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کسی بھی تہذیب کے مطالعے اور مشاہدے میں سیاست ایک جزو کی حیثیت سے تو شامل ہوتی ہے لیکن اسے کلی اختیار سے پوری تہذیب پر پھیلا کر تہذیب کا مطالعہ نہ ممکن ہے اور نہ ایسا کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ایک جزو، کل پر غالب اور حاوی نہیں ہو سکتا۔ تاریخ پوری تہذیب کی جزئیات کو کلیات سمیت سمیٹنے، اس کی تشریح اور توضیح کرنے اور اس کے معنوی پھیلاؤ کو اپنے حصار میں لینے میں کامیاب رہتی ہے لہٰذا اس مفکر نے تاریخ اور تصور تاریخ کے تناظر میں جدید تہذیب، یعنی عصری تاریخ اور قدیم تہذیبوں کی معنویت میں اجالنے کے بجائے، علم سیاست کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے اس میں کامگار نہیں ہوئے۔ یہاں یہ بات انتہائی اہم ہے کہ مغرب کا مسلمانوں کے بارے میں عمومی رویہ تو معاندانہ ہے ہی، مورخین بھی کسی متعصب طبقے سے پیچھے نہیں رہے۔ یہاں ہن ٹنگٹن کے تعصب کی ایک جھلک ملاحظہ کریں:

> ان سب مقامات پر مسلموں اور دوسری تہذیبوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں...... کیتھولکوں، پروٹسٹنٹوں، آرتھوڈوکس، ہندوؤں، چینیوں، بدھوں، یہودیوں...... کے درمیان تعلقات کی نوعیت عموماً معاندانہ رہی ہے، جو ۱۹۹۰ء کے دوران میں تشدد آمیز ہو گئے۔ اگر کوئی غور کرے تو پتا چلتا ہے۔ جہاں جہاں اسلام کی سرحدیں ہیں، وہاں وہاں مسلموں نے اپنے ہمسایوں کے لیے مصیبتیں کھڑی کی ہوئی ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے آیا بیسویں صدی کے اواخر کا یہ مسلم اور غیر مسلم جھگڑے کا پیٹرن دوسری تہذیبوں کے گروپوں کے باہمی تعلقات پر بھی صادق آتا ہے؟

درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ مسلم دنیا کی آبادی کا قریباً پانچواں حصہ ہیں لیکن وہ ۱۹۹۰ء کی دہائی کے دوران میں کسی دوسری تہذیب سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تعداد میں گروہوں کے مابین جھگڑوں میں ملوث رہے۔[۳۲]

(۷)

نامور امریکی مورخ پال کینیڈی نے عظیم طاقتوں کا عروج اور زوال اور اکیسویں صدی کے لیے تیاری نامی دو کتابوں سے شہرت پائی۔ اس نے مادے کے یک رخے رویے سے تصور تاریخ کو اجالا اور اس سے اکیسویں صدی اور مابعد زمانوں میں انسانی ترقی اور اس کی پیش رفت کے آثار کو دیکھنے کی کوشش کی۔ اگر یہ مصنف یعنی پال کینیڈی، ٹائن بی کی طرح مادے کی مجموعی کیفیتوں سے اکیسویں صدی کے لیے تیاری اور مابعد زمانوں میں برپا ہونے والی انسانی زندگی اور اس کے تخلیقی ماحول کا مطالعہ کرتا تو ذرا بہتر فکری نتائج مرتب کرنے کے قابل ہو سکتا تھا۔ لیکن اس نے تو مادے کے پھیلتے ہوئے آفاق میں سے صرف معیشت اور معاش کے معاملات لے کر اس پر اکیسویں صدی کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی۔ مندرجہ ذیل اقتباس پال کینیڈی کی کتاب عظیم طاقتوں کا عروج و زوال کے تعارف میں سے لیا گیا ہے۔ دیکھیں کہ مصنف نے کس طرح اقتصادیات کو تاریخ کا غالب عنصر ثابت کیا ہے:

یہ کتاب نشاۃ ثانیہ کے بعد کے زمانے، یعنی آج کے جدید دور کی قومی اور بین الاقوامی طاقت کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ اس میں اس حقیقت کا پتا چلانے اور اس امر کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ گزشتہ صدیوں میں، یعنی جب سے مغربی یورپ کی "نئی شہنشاہیت" کا قیام عمل میں آیا اور سمندر پار ریاستوں کا عالمی نظام قائم ہوا، متعدد بڑی طاقتیں ایک دوسرے کی مناسبت سے کس طرح عروج و زوال سے دوچار ہوئیں۔ اس تصنیف میں ان اہم جنگوں کا ذکر ناگزیر تھا، جو بڑی طاقتوں کے باہمی اشتراک سے لڑی گئیں اور عالمی نظام پر جن کے اثرات مرتب ہوئے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ کتاب مطلقاً فوجی تاریخ کے بارے میں ہے۔ اس میں ان تبدیلیوں کا سراغ لگانے کی کوشش بھی کی گئی ہے، جو ۱۵۰۰ء سے عالمی اقتصادی توازن میں رونما ہوتی رہی ہیں۔ اس کے باوجود یہ کتاب براہ راست ایک اقتصادی نوعیت کی تاریخ بھی نہیں ہے۔ اس کا تمام تر موضوع اقتصادیات اور فوجی حکمت عملی کے باہم دگر عمل پر محیط ہے، کیوں کہ آج بین الاقوامی نظام میں ہر ممتاز ریاست اپنی دولت اور طاقت کو فروغ دینے کے لیے کوشاں

رہی ہے اور اس کی وجہ محض اتنی ہے کہ اسے امیر ترین اور طاقت ور ترین بن جانے (اور پھر بدستور قائم رہنے) کی خواہش دامن گیر رہی ہے۔[۳۳]

معاش اور معیشت پر استوار ہونے والی طاقتیں تباہی کے دھانے پر کھڑی ہیں اور جو جنگی ہتھیاروں اور دفاعی معاملات میں ملوث نہیں ہیں، وہ بھی عجیب تذبذب کا شکار ہیں۔ مثلاً جاپان ہی کو لے لیں کہ ۱۹۴۵ء میں ایٹم بم کی تباہ کاریوں کے بعد اس نے فوج، دفاع اور جنگ کے معاملات ٹھیکے پر دے رکھے ہیں۔ اس کا اپنا کوئی دفاعی نظام نہیں ہے اور اس نے تمام تر توجہ سائنس، ٹیکنالوجی اور معیشت کی ترقی پر مرکوز کر رکھی ہے۔ وہ شاید دنیا کا سب سے زیادہ معاشی اور مالی معاملات میں توانا ملک لیکن اس کے باوجود دفاعی معاملات میں محتاج ہونے کے باعث پوری قوم شدید اضطراب، بے قراری اور تذبذب کا شکار ہے۔ روس کی طرف آئیں تو زار روس کے بعد جدید روسی ریاستوں کے کنفیڈریشن کا تصور رائج ہوا۔ جدید قوتیں کامیاب ہوئیں اور سوویت یونین ایک نظام فکر کے تحت معیشت اور معاشی رویوں کو بنیاد بناتے ہوئے ایک نئے مستقبل کی تلاش میں نکلا اور پچاس برس جدوجہد میں گزارنے کے بعد بکھر کر رہ گیا، اس عظیم کنفیڈریشن کے حصے بخرے ہوئے۔

دیکھنا چاہیے کہ کوئی ایسی چیز ہے، جو قوم، تہذیب اور ملک کو جوڑ کر رکھتی ہے۔ اس کے اندر روح رواں کا کام کرتی ہے لیکن وہ یقیناً معیشت اور معاش نہیں ہو سکتی۔ عالمی سطح پر مالی اداروں نے معاش اور معیشت کو بنیادی قدر قرار دے کر پوری دنیا کو اپنے حصار میں رکھنے اور امریکہ کے، یعنی عالمی طاقت کے زیر نگیں کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ لیکن جب ہم ملک کی داخلی اور خارجی صورت حال کا جائزہ لیتے ہیں تو اس کے جارحانہ رویوں اور عالمی سطح پر اس کے زور استبداد اور معاشی استحکام کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کے داخل میں موجود لہریں کسی بہت بڑے انقلاب کا پیش خیمہ ہیں۔ وہ دن دور نہیں، جب امریکہ اپنے دوسرے پیش روؤں کی طرح انجام کار کو پہنچے گا۔

چین کی طرف آئیں تو وہاں ہمیں استحکام کی کیفیت دکھائی دیتی ہے۔ بنیاد، ان کے نظام فکر کی بھی معاش اور معیشت پر ہے لیکن کہیں ایک جذبہ کارفرما ہے، جس جذبے کو قوم پرستی کا یا کسی بھی جذبے کا نام دیں لیکن قوم کو جوڑنے کے لیے کہیں روحانی سطح پر ایک ایسا جذبہ کارفرما ہے، جس کی وجہ سے وہ قوم آج بھی بہتر مستقبل کے لیے سرگرداں ہے۔ اس قوم میں، اس کا اپنا

فکری نظام کار فرما ہے لہٰذا وہ کسی ایسے نظام کے اثرات اپنے ہاں برداشت نہیں کرتی، جس سے اس کے اپنے داخلی نظام کی معنویت کو شکست و ریخت سے دوچار کردے۔

اس حوالے سے یہ مثال بڑی برمحل ہے کہ ۴۵-۱۹۴۳ء کے زمانے میں، جب ایران میں برطانیہ تیل کے حوالے سے معاہدوں میں مصروف تھا، اُردو کے نامور پاکستانی شاعر ن م راشد، جو ان دنوں ایران میں موجود تھے، نے ایک نظم لکھی، جس میں انھوں نے کہا تھا کہ یہ معاہدے نہ کرو، اپنے ملک کی دیواریں اونچی کر لو، مغربی لٹریچر کو اپنے ملک میں نہ آنے دو کہ یہ ہمارے ملک میں بھی تاجر کے روپ میں آئے تھے اور وہاں اپنا لٹریچر پھیلا دیا تھا۔ یہ ہم پر قابض ہو گئے تھے، سو تم ان کی آوازوں سے اپنے کانوں کو بچاؤ تاکہ ان کے فکری نظام سے متاثر نہ ہو۔ ن م راشد کی مذکورہ نظم ملاحظہ کریں:

تیل کے سوداگر

بخارا، سمرقند اک خالِ ہندو کے بدلے!
بجا ہے، بخارا، سمرقند باقی کہاں ہیں
بخارا، سمرقند نیندوں میں مدہوش،
اک نیلگوں خامشی کے حجابوں میں مستور
اور رہروؤں کے لیے ان کے در بند
سوئی ہوئی مہ جبینوں کی پلکوں کے مانند
روسی "ہمہ اوست" کے تازیانوں سے معذور
دو مہ جبینیں!
بخارا، سمرقند کو بھول جاؤ
اب اپنے درخشندہ شہروں کی
طہران و مشہد کے سقف و در و بام کی فکر کر لو،
تم اپنے نئے دورِ ہوش و عمل کے دلآویز چشموں کو
اپنی نئی آرزوؤں کے ان خوبصورت کنایوں کو
محفوظ کر لو!
ان اونچے درخشندہ شہروں کی

کہ ان فصیلوں کو مضبوط کر لو
ہر اک برج و بارہ پر اپنے نگہباں چڑھا دو
گھروں میں ہوا کے سوا
سب صداؤں کی شمعیں بجھا دو!
کہ باہر فصیلوں کے نیچے
کئی دن سے رو زن ہیں غنیم قاتل
تیل کے بوڑھے سوداگروں کے لبادے پہن کر
وہ کل رات یا آج رات کی تیرگی میں
چلے آئیں گے بن کے مہماں
تمہارے گھروں میں
وہ دعوت کی شب جام و مینا لنڈھائیں گے
ناچیں گے، گائیں گے
بے ساختہ قہقہوں ہمہموں سے
وہ گرمائیں گے خونِ محفل
مگر پو پھٹے گی
تو پلکوں سے کھودو گے خود اپنے مردوں کی قبریں
بساطِ ضیافت کی خاکسترِ سوختہ کے کنارے
بہاؤ گے آنسو!
بہائے ہیں ہم نے بھی آنسو!
گو اب خالِ ہندو کی ارزش نہیں ہے
عذارِ جہاں پر وہ رستا ہوا گہرا ناسور
افرنگ کی آز خوں خوار سے بن چکا ہے
بہائے ہیں ہم نے بھی آنسو
ہماری نگاہوں نے دیکھے ہیں
سیال سایوں کے مانند گھلتے ہوئے شہر
گرتے ہوئے بام و در

اور مینار و گنبد
مگر وقت محراب ہے
اور دشمن اب اس کی خمیدہ کمر سے گزرتا ہوا
اس کے نچلے افق پر لڑھکتا چلا جا رہا ہے
ہمارے برہنہ و کاہیدہ جسموں نے
وہ قیدو بند اور وہ تازیانے سہے ہیں
کہ ان سے ہمارا اسمِ گرا
خود اپنے الاؤ میں جلنے لگا ہے!
مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!
مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!
کہ دیکھی ہیں میں نے
ہمالہ و الوند کی چوٹیوں پر انا کی شعاعیں
انھیں سے وہ خورشید پھوٹے گا آخر
بخارا و سمرقند بھی سال ہا سال سے
جس کی حسرت کے دریوزہ گر ہیں!۳۵

گویا چین نے اپنی دیواریں اونچی کر رکھی ہیں۔ جس دن اس کی دیواروں میں شگاف ڈال کر عالمی استعمار کا فکری نظام داخل ہو گیا تو پھر چین بھی فکری یلغار سے اپنی نئی نسل کو بچا نہیں سکے گا۔

جو تیاری عالمی سطح پر جدید اور عصری تہذیب کر رہی ہے، اس کی بنیاد معاش اور معیشت پر ہونے کی وجہ سے، اسے کبھی استحکام میسر نہیں ہو سکے گا۔ عالمی معیشت کے رائج نظام میں امیر، روزانہ امیر تر اور غریب، روزانہ غریب تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ جہاں انسان کے مابین ارتکازِ دولت کی بنیاد پر ایک خلیج حائل ہو، وہاں اس خلیج کو پاٹنا ممکن نہیں۔ ایسے حالات میں ایسا انقلاب آ کر ہی رہتا ہے، جو تباہی و بربادی ساتھ لائے۔

۱۹۸۲ء میں اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل نے کہا تھا کہ ابھی تک دنیا میں کوئی ایسا ہتھیار نہیں بنایا گیا، جو آزمایا نہ گیا ہو۔ دنیا میں جتنے خطرناک ہتھیار بنائے گئے، سارا معاش اور معیشت کا چکر تھا اور ہے۔ اگر اب بھی تہذیبوں کے درمیان مکالمہ کرنے اور کرانے والے،

معیشت اور معاش کے بجائے تہذیب کی کسی اور قدر کو، جس کی بنیاد روحانیت پر ہو، بنیادی اور اساسی اکائی قرار دیں تو دنیا کا امن واپس لایا جا سکتا ہے۔ یہ علامہ اقبال کا وہ خواب ہے، جو اب بھی تعبیر آشنا ہو سکتا ہے۔ یہاں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے کلام میں سے وہ پیش گوئیاں دیکھیں کہ کون کون سے واقعات و حادثات اب تک رونما ہو چکے ہیں اور کون سے ابھی رونما ہونے کے لیے موجود ہیں۔ کلامِ اقبال میں سے وہ حصے ملاحظہ کریں، جن میں ان کی مستقبل شناسی اور مستقبل بینی کے مظاہر سامنے آتے ہیں:

نظر آئے گا اسی کو یہ جہانِ دوشِ فردا
جسے آ گئی میسر مری شوخیٔ نظارہ[۲۶]

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شام سحر کر[۲۷]

ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ دیر سنبھل جائے[۲۸]

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر[۲۹]

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ!
اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامانِ وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہانِ پیر دیکھ!
کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ![۳۰]

کتابِ ملتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا[۳۱]
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا[۳۲]
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے [۴۳]
جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے [۴۴]

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے [۴۵]

تا جہاں باشد جہاں آرا شوی
تاجدار ملک لایبلیٰ شوی [۴۶]

مشت خاک ما سر گردوں رسید
زیں غبار آں شہسوار آید پدید [۴۷]
خفتہ در خاکستر امروز ما
شعلۂ فردائے عالم سوز ما
غنچۂ ما گلستاں در دامن است
چشم ما از صبح فردا روشن است
اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامۂ ایجاد شو
در سواد دیدہ ہا آباد شو
شورش اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز و قانون اخوت سازدہ
جام صہبائے محبت بازدہ
باز در عالم بیار ایام صلح
جنگجویاں را بدہ پیغام صلح
نوع انساں مزرع و تو حاصلی
کاروان زندگی را منزلی

ریخت از جور خزاں برگ شجر
چوں بہاراں بر ریاض ما گزر
سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر
از جبین شرمسار ما بگیر
از وجود تو سرافرازیم ما
پس بہ سوز ایں جہاں سوزیم ما[۴۹]

علامہ اقبال کے کلام میں سے مندرجہ بالا حصے دیکھنے کے بعد، ان کی مستقبل شناسی اور مستقبل بینی کے ان بنیادی خدوخال کو سمجھنے میں معاونت ملتی ہے کہ وہ مستقبلیت کے ادراک میں اس درجے باشعور تھے کہ وہ حالات، جو ابھی صدیوں میں وقوع پذیر ہونے تھے، علامہ اقبال نے ان کی پیش گوئی بیسویں صدی کے شروع میں کر دی تھی۔ قدیم زمانوں سے اب تک کے زمانے میں شاید ہی کوئی ایسا تاریخ کا فلسفی گزرا ہو کہ جس کی پیش گوئیاں یا جس کی مستقبل شناسی کے رویے، اس کے مستقبلیت کے علم کی مجموعی صورتوں میں، صداقتوں کی تعبیریں لیے ہوئے سامنے آئے ہوں۔ ڈاکٹر اسلم انصاری اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

اس وسیع تناظر میں اقبال واحد شاعر اور فلسفی ہیں، جن کے ہاں مستقبل محض ایک امکان ہی نہیں، ایک حقیقت حقہ اور امر واقعہ کے طور پر موجود ہے۔ مستقبل کے ساتھ اقبال کی شدید جذباتی اور فکری وابستگی کے نفسیاتی عوامل بھی دریافت کیے جا سکتے ہیں۔ مسلمانوں کے تہذیبی انحطاط اور سیاسی زوال پر اقبال کا دل کتنا کڑھتا ہوگا، اس کا اندازہ کسی حد تک ان کے اس ذہنی سوال سے کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے مستقبل کو کس حد تک بدلا جا سکتا ہے؟ ان کے تحت الشعور میں رہ رہ کر یہ سوال سر اٹھاتا تھا کہ کیا زوال و نکبت مسلمانوں کے لیے مقدر کر دیے گئے ہیں؟ اس سوال کا جواب سب سے پہلے انھوں نے "جواب شکوہ" میں دینے کی کوشش کی اور مستقبل کو حال کے اعمال کے ساتھ وابستہ قرار دیا، ان کا یہ خیال سب سے پہلے "جواب شکوہ" ہی میں سامنے آیا کہ اگر حال کو بدل دو تو مستقبل خود بہ خود بدل جائے گا۔ اس طرح اقبال کی مستقبلیت کے تین مدارج یا تین سطحیں قرار پاتی ہیں۔ اولاً مستقبل کا ادراک مسلمانوں کے روشن مستقبل کی صورت میں، ثانیاً مستقبل کا احساس نوع بشر کے لامحدود امکانات کی حیثیت سے اور ثالثاً۔ مستقبل کا تصور کائنات اور نظام وجود کے لامتناہی امکانات کے حوالے سے ...... اقبال کی مستقبلیت کی

یہ تینوں سطحیں یا مدارج ان کے فکر میں بیک وقت موجود ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مربوط بھی۔ اقبال انسانیت کے مستقبل کو مسلمانوں کے مستقبل کے ساتھ وابستہ سمجھتے ہیں۔ اس لیے بعض اوقات وہ مسلمان اور انسان کے مستقبل کو ایک ہی صورت میں دیکھتے ہیں۔[۱۹]

لہٰذا اس تناظر میں جب ہم مغرب کے مذکورہ بالا تین غیر مسلمان فلسفیوں کو دیکھتے ہیں تو ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ان کے ہاں فکرِ اقبال سے اخذ و استفادے کے آثار تو دکھائی دیتے ہیں مگر اس کی مجموعی فکر کو پیشِ نظر رکھ کر تہذیبوں کا مطالعہ کرنے اور تہذیبوں کو تصورِ تاریخ کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے ان لوگوں نے یا تو علمِ تاریخ کو علمِ سیاست کے ذریعے سمجھنے کی کوشش و کاوش کی یا پھر علمِ اقتصادیات کی روشنی میں۔ علمِ سیاسیات ہو یا علمِ معاشیات، یہ تہذیب کے وہ مادی رویے اور اجزا ہیں، جو تہذیب کے عروج میں اہمیت کے حامل ضرور ہیں لیکن یہ بنیادی قدر نہیں ہیں۔ جب آپ تہذیب کو اس کے تصورِ تاریخ کے اس بنیادی منہاج کی روشنی میں سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں تو پھر تہذیب اپنی کلی معنویت کے ساتھ اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس اظہاریے میں وہ تہذیب اپنی جملہ اور متنوع صورتوں کے ساتھ متشکل ہوئی ہے۔ یہ رویے یا یہ صورتیں ابنِ خلدون اور علامہ اقبال کے ہاں تو ہمیں دکھائی دیتی ہیں لیکن مغرب کا کوئی بھی فلسفی ان رویوں کی جملہ صورتوں کی نقش گری میں کامیاب نہیں ہوا۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے تاریخ کے تصور کی جن بنیادی، فکری اور جمالیاتی حقیقتوں کا ادراک کیا ہے، ان پر مابعد آنے والے مسلمان اور غیر مسلمان فلسفیوں نے تاریخ کے تصور کی بنیاد کو کس نہج پر اٹھایا ہے اور اس تصورِ تاریخ میں مستقبل کے کیا فکری اور تہذیبی امکانات پوشیدہ ہیں۔

تصورِ تاریخ اگر پیغمبرانہ وحی پر استوار ہو تو اس سے ایسا نیا تہذیبی اور ثقافتی نظام مروج ہوتا ہے، جس کے پس منظر میں پیغمبرانہ وحی اپنی تمام تر فکری، علمی اور عملی جہتوں کے ساتھ آن متشکل ہوتی ہے۔ پیغمبرِ انسانیت نے تاریخ کی معنویت کو جس زاویۂ نظر سے تبدیل کیا ہے۔ اس تبدیلی نے بنی نوعِ انسان کی عظمت اور وقار کے کچھ ایسے نئے خطوط استوار کیے ہیں کہ پورا انسانی منظر نامہ نئی صورتوں میں آن متشکل ہوا ہے۔ نبی آخر الزماں کی عربوں میں بعثت، اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس زمینی مرکز سے اپنی تعلیمات اور فکر کو اس انداز سے دنیا کے مختلف علاقوں اور خطوط میں، مختلف نسلوں اور تہذیبوں میں پھیلایا ہے کہ انسانی تاریخ اور تاریخ کا تصور، تخلیقِ کائنات کے بعد پہلی بار کچھ ایسے نئے منظر ناموں سے ہم آہنگ ہوا، جو آپ کی بعثت سے قبل

اپنی جامعیت اور ہمہ گیریت کے ساتھ کبھی متشکل نہیں ہوا۔ آپؐ نے انسان کی عظمت اور وقار کے وہ پیمانے مرتب کیے کہ آج بھی انسان، عرفانِ ذات اور اپنی انا کی مثبت جہتوں کو بروئے کار لا کر سر اٹھائے کھڑا ہے۔ آپؐ نے آقا اور غلام کے درمیان طبقاتی کشمکش اور متصادم زاویہ ہائے نظر کو تبدیل کر دیا۔ آقا اور غلام کی تمیز مٹا دی۔ آپؐ نے انسانیت کے رشتے اور ناتے کو اس قدر اہمیت اور افادیت سے ہم آہنگ کیا اور انسانی زندگی کی مختلف جہتوں کو ایک نئے تاریخی، معنوی اور جمالیاتی پس منظر میں اجاگر کیا۔

ظہورِ اسلام سے قبل عربوں کے معاشرے میں پیدا ہونے والی بچیوں کو زندہ درگور کر دیا جاتا تھا۔ نبی رحمتؐ نے اس ظالمانہ فعل کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ آپؐ نے عورت کی چاروں حیثیتوں کو وہ معنی عطا کیے کہ اس دور کی بے معنی عورت، تزئین کائنات بن گئی۔ آپؐ نے ماں، بیوی، بہن اور بیٹی کے حقوق مقرر کر دیے۔ آپؐ نے عربی، عجمی، کالے، گورے، امیر اور غریب کے درمیان، موجود خلیج کو ختم کر دیا اور تاریخ انسانیت کو نئے معنوی منظروں سے ہم آہنگ کیا۔ نبی کریمؐ نے روحِ عصر اور اس کی ضرورتوں کو پیغمبرانہ شعور سے جس طرح دیکھا اور جس طرح اس کی معنوی تعبیر کی، انسانی تاریخ میں آپؐ سے قبل اس زاویہ نظر سے کسی نے کام نہیں کیا۔ روحِ عصر اور اس کی ضرورتوں کو پیغمبرانہ وحی کے تناظر میں دیکھ کر انسانی نفسیات کی جن کیفیتوں کی گتھیاں سلجھائی گئیں، وہ تاریخ انسانی کا پہلا واقعہ ہے۔ اس وقوعے کے زیرِ اثر انسان کا علم تاریخ اور تاریخ کا تصور، بالکل نئی نویلی معنویت سے ہم کنار ہوا۔

تاریخ اور تصورِ تاریخ کی یہ نئی معنویت، نئے منظروں اور سویروں کی نوید بن کر انسانی تاریخ اور انسانی تہذیب، نئے مستقبل اور مستقبل کے خوش آئند منظر ناموں کی صورت میں اجاگر ہوئی۔ اسلام کی سیاسی اور جغرافیائی وسعت صدیوں سے جس نظامِ زندگی کو ترس رہی تھی، وہ اسے قرآن اور حدیث کی صورت میں میسر آیا۔ قرآن اور حدیث کے میسر آنے سے ایک ایسے نظامِ حیات کا آغاز ہوا، جس کے زیرِ اثر قانون، فقہ کا دائرۂ کار، تاریخ کو ایک نئے تناظر میں مرتب کرنے کا باعث ہوا اور انسانی تاریخ اور اس کا تصور کچھ ایسے رویوں سے ہم آہنگ ہوا کہ جس کی وجہ سے تاریخ ایک سرچشمہ علم بن کر سامنے آئی۔ قدیم تہذیبوں میں اور اسلام کی معاصر غیر مسلم تہذیبوں میں تصورِ تاریخ موجود رہا لیکن اس تصورِ تاریخ کی بنیاد، اس پیغمبرانہ وحی پر استوار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے اندر موجود غیر سائنسی اور غیر منطقی رویے اثر انداز ہوئے۔

اس کی وجہ سے انسانی زندگی اپنے تخلیقی زاویہ ہائے نظر سے ہٹ کر ایسے ابتذال و رویوں سے ہم کنار ہوئی، جو تاریخ کے ادوار سے قبل انسانی زندگی میں مروج رہے یا تھے۔

علامہ اقبال سے قبل مسلمان فلسفیوں کی تاریخ اور روایت میں، ابن خلدون وہ پہلا فلسفی ہے، جس نے قرآنی اور اسلامی تصور تاریخ کی تدوین کے ساتھ ساتھ اس کے انسانی اور نفسیاتی پہلوؤں کی طرف بطور خاص توجہ مرکوز کی۔ اس نے انسانی نفس کے تحت الشعور کو جس انداز میں اجال کر تاریخ کی معنویت کو دیکھنے کی طرح ڈالی ہے، ایسا اس سے قبل فلسفے کی تمام تر تاریخ میں کبھی بھی نہیں ہوا۔ ابن خلدون کے تصور تاریخ کو انسانی نفسیات کے علم کے ساتھ مربوط کر کے دیکھنے سے انسانی تصور تاریخ ایک ایسے نئے منظرنامے سے مربوط ہوا، جس نے مستقبل کی قدروقیمت میں اضافہ کیا۔

ابن خلدون سے قبل اور مابعد تاریخ کے فلسفیوں نے تاریخ کی تدوین اور تشکیل میں قرآن اور حدیث سے اپنی استطاعت کے مطابق اخذ و استفادہ کیا ہے لیکن وہ انسانی نفسیات کی متنوع اور مختلف جہتوں کو پیش نظر رکھ کر، تصور تاریخ کی تدوین میں کامیاب نہیں ہوئے۔ ان کے تصور ہائے تاریخ، انسانی رویوں کی اکہری معنویت کو سامنے لاتے رہے لیکن انسانی نفسیات کی جملہ تعبیرات کے پس منظر میں تصور تاریخ کو اجالنے سے قاصر رہے۔ انھوں نے انسانی نفسیات کی ان جہتوں میں سفر آشنا رہنے اور ان کی تفہیم کو نفسیاتی تناظر اور بشریاتی رویوں میں پرکھنے کے بجائے، یک رخی سطح پر دیکھنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے ان کے تصورات تاریخ، اسلامی علوم وفنون سے ماخوذ ہونے کے باوجود اپنی آفاقی قدروں کے تعین میں کامگار نہیں ہوئے۔

ابن خلدون کے صدیوں بعد، علامہ اقبال کی صورت میں جس ہستی نے جنم لیا، اس کے ہاں تاریخ بطور علم اور تصور تاریخ کے تعین اور اس کے معنی ومفہوم کی تدوین میں جو وسعت اور ہمہ گیریت آئی، وہ ابن خلدون کے تصور تاریخ کو بھی میسر نہیں تھی۔

علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی معنوی، تہذیبی، فکری اور تاریخی تعبیر کچھ ایسے معاملات سے متعلق رہی، جو ابن خلدون کے تصور تاریخ یا علم تاریخ کی تعبیرات میں متشکل ہونے سے رہ گئے تھے۔ ابن خلدون نے تصور تاریخ کے تعین میں جملہ علوم وفنون اور ضابطۂ اسلامی سے استدلال اور اخذ واستفادے کے ساتھ، زمانی اعتبار سے اپنا رشتہ اور ناتا، اپنے ماضی کے ساتھ مربوط رکھا۔ انھیں مستقبل کی جانب توجہ کرنے اور تینوں زمانوں کو بیک نگاہ دیکھنے کی فرصت میسر نہیں آئی۔ لہٰذا ان کے ہاں ماضی کی طرف رجحان اور ماضی سے لحۂ حال کی تدوین، اہمیت کی حامل ضرور ہے لیکن مستقبل کی قدروں کا تعین ان کے تصور تاریخ کی روشنی میں ذرا کم دکھائی دیتا ہے۔

علامہ اقبال کے ہاں تصورِ تاریخ کی جامعیت اس صورت میں اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے ہاں افکار کا رشتہ اور ناتا ماضی سے نہیں ٹوٹتا۔ وہ لمحۂ موجود کو بے پناہ اہمیت دیتے ہیں لیکن مستقبل اپنے جملہ امکانات کے ساتھ ان کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ بیک وقت زمانے کی تینوں حالتوں اور صورتوں کو ایک نقطۂ اتصال پر منضبط کرنے اور اسے نئی معنوی تعبیر عطا کرنے میں کام گار رہتے ہیں۔ ان کا تصور صرف ماضی کے ایوانوں میں ہی گردش کناں نہیں رہتا، وہ محض حال کے منظرنامے پر نقش نہیں ابھارتے، نہ انھیں صرف اور صرف مستقبل کو اجالنے اور اس پر نظریں مرکوز رکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ وہ زمانے کی اس تعبیر کو پا کر ماورائے زمانہ امکانات اجالنے میں اور انھیں ملی صورت عطا کرنے میں کام گار ٹھہرتے ہیں۔ وہ محض ماضی سے وابستہ رہتے یا ان کا رشتہ اور ناتا صرف لمحۂ موجود سے ہوتا تو وہ مستقبل کی قدروں کا تعین نہ کر پاتے، جنھیں انھوں نے اپنے افکار میں بنیادی اہمیت دی ہے۔

علامہ اقبال اگر زمانے کی تینوں حالتوں اور صورتوں کے ساتھ رابطے کو اس سطح پر استوار کرنے میں کام گار نہ ہوتے تو پھر علامہ اقبال نہ ہوتے بلکہ ابن خلدون ہوتے۔ تاریخ کی متنوع اور مختلف انسانی نفسیات کے مظاہر میں تعبیرات مرتب کرنے اور ان کی تہذیب کرنے کے باوجود، مستقبل کی امکانی صورتوں کے تعین میں اس کامیابی سے وہ ہم کنار نہ ہوتے، جس سے وہ اب ہوئے ہیں۔ علامہ اقبال نے ماضی سے ربط رکھا، حال سے غافل نہیں رہے اور مستقبل کے خواب دیکھے۔ ان کے خواب، حقیقت کی تعبیر لیے ہوئے رونما ہوئے، وہ ماضی کو سمجھے بغیر اور روحِ عصر کا ادراک کیے بغیر مستقبل کے خواب دیکھنے والے نہیں تھے۔ اگر وہ محض مستقبل کے خوابوں کے پیچھے بھاگتے، ماضی سے ان کا رشتہ اور ناتا، لمحۂ موجود کا مطالعہ اور تجزیہ کمتر ہوتا تو پاکستان کی تشکیل اور تہذیب وتعمیر اس صورت میں متشکل نہ ہوتی۔ ان کے خواب کا تعبیر سے گزرنا، اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ انھوں نے تصورِ تاریخ اور تاریخ کی مختلف جہتوں میں جس طرح سفر کیا ہے، اس کے نتیجے کے طور پر مستقبل کے امکانی رویوں کا یقینی صورت میں بدلنا عین ممکن ہے۔ علامہ اقبال ماضی سے کٹ کر نہیں جیے، ماضی کے ساتھ ان کے رشتے اور تعلق نے انھیں مستقبل کو دیکھنے اور اجالنے کی ایک صورت عطا کی۔ انھوں نے ماضی کے تناظر میں، حال کے منظرنامے پر مستقبل کی جو صورتیں دیکھیں، ان کی تصویر کشی ایک ایسے زاویۂ نظر سے کی، جسے ابتداءً شاعرانہ منطق اور دیوانے کی بڑ کہا گیا لیکن جب وہ عملی صورت میں ڈھل کر متشکل ہوا تو

دنیا نے دیکھا کہ زمانے کے تینوں ادوار سے ربط، ضبط اور ایک تسلسل اور تواتر سے ان کا تجزیہ کیے بغیر، ان کا ادراک ناممکن تھا۔

علامہ اقبال نے تاج الدین محمود اشنوی کی کتاب غایت الامکان فی معرفت زمان و المکان کو جس وقت نظر سے پڑھا اور سمجھا اور تصور زمان کی جو تعبیر پائی اور مکان کے جن امکانات کو انھوں نے پیش نظر رکھا، اس میں ضرورت اس امر کی تھی کہ وہ زمانے کی تینوں صورتوں کو باہم ملا کر ایک ایسے جاودانی رویے کی تشکیل کرتے کہ جس سے ان کا تصور تاریخ کچھ ایسے منظرناموں کی نوید بن جاتا، جن کے دریچے مستقبل میں کھلتے۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔

علامہ اقبال، تاریخ فلسفہ میں وہ واحد فلسفی ہیں کہ جن کے ہاں تصور تاریخ مکمل طور پر قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے۔ ان کا سائنسی اور منطقی استدلال، چاہے شاعرانہ رویوں پر بنیاد رکھتا ہو، چاہے وہ علم بشریات اور علم نفسیات کے جملہ اور متنوع زاویہ ہائے نظر سے اخذ و استفادہ کرتے ہوں لیکن تصور زمان کی ماورائیت کو جس انداز سے انھوں نے متشکل کیا، اس پر بنیاد رکھنے کی وجہ سے ان کے تصور تاریخ میں جو جامعیت اور جو آفاقیت و ہمہ گیریت نظر آتی ہے، وہ ان سے قبل، کسی بھی مسلمان فلسفی کے ہاں نظر نہیں آتی۔ یہاں یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اگر یہ رویہ کسی مسلمان فلسفی اور خاص طور پر ابن خلدون کے ہاں نہیں ہے تو پھر ایسا بھی ہے کہ کسی غیر مسلمان فلسفی کے ہاں اس کا امکان بھی ناممکن ہے۔

علامہ اقبال کا تصور تاریخ پر ایک بہت بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اس علم اور ذریعۂ علم کی بنیادی جزئیات کو انسان کی تمدنی، تہذیبی، معاشی، معاشرتی، سیاسی اور فکری بنیادوں کے ساتھ وابستہ رکھ کر، ایک ایسے زاویہ نظر سے اجالنے اور دیکھنے کی کوشش کی ہے، جو اس سے قبل دیکھنا ناممکن تھا۔ علامہ اقبال نے روح عصر اور اس کی ضرورتوں کو دیکھا ہے اور جس طرح سے انھوں نے انسانی نفسیات کی متنوع جہتوں کو زمانے کی تینوں صورتوں اور ان کے ماورائے زمانہ یعنی تصور زمان کی روشنی میں دریافت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس دریافت میں تصور مکان کی امکانی صورتوں کا تعین کیا ہے، اس میں فکر و فلسفہ کے مختلف نظام باہم مل گئے ہیں۔ اس ہم آہنگی سے انسانی زندگی کی مختلف جہتوں کا ایک نکتے پر اتصال ہوا ہے، جس سے انسانی تاریخ انھیں منظروں میں گردش کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، جو انسانی زندگی کے مختلف فکری شعبوں سے مربوط ہیں۔ علامہ اقبال کا تصور تاریخ محض تاریخی حالات اور واقعات یا تاریخی علم ہی سے وابستہ نہیں

ہے، قرآن وحدیث، علم بشریات ونفسیات، فلسفے کی تہذیب اور تاریخ، ادب، مختلف تہذیبوں کے جغرافیائی، سیاسی، سماجی اور معاشرتی احوال وآثار، سب کے تناظر میں اپنے تصورِ تاریخ کو اجالنے کی کوشش کی ہے، لہٰذا علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی تدوین وتہذیب اور تشکیل میں جو مراحل موجود رہے ہیں، ان کے پیش نظر اس امر کا جواب تلاش کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے کہ علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کے اثرات، ان کے قریبی معاصرین اور مابعد کے تاریخی فلسفہ دانوں پر پڑے ہیں۔

مسلمان فلاسفۂ تاریخ کے ساتھ ساتھ غیر مسلمان فلاسفۂ تاریخ بھی علامہ اقبال کے اثرات سے ضرور ہیں۔ وہ یوں کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے ابتدائی زمانے میں ہی عالمی سطح پر تسلیم کر لیے گئے۔ ان کی صلاحیتوں کا بے پناہ اعتراف کیا گیا۔ جب مشرق میں اور خاص طور پر برصغیر میں ان کے خلاف فکری سطح پر کام ہو رہا تھا، تو اس وقت ان کے کلام کے مغرب میں ترجمے ہو چکے تھے۔ لہٰذا انگریزی زبان میں علامہ اقبال کے فکری اثرات ان کی زندگی میں ہی اثر و نفوذ کر چکے تھے۔ سیاسی، سماجی اور تہذیبی حوالوں سے ان کے افکار و خیالات کا چرچا، ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد کے بعد ہوا۔ اس خطبے میں انھوں نے تصورِ تاریخ کو ایک نیا زاویۂ نظر عطا کیا۔ اس خطبے کے سترہ برس بعد، پاکستان کے قیام کے ساتھ ہی بحیثیت تاریخ کے فلسفی کے وہ بے پناہ مقبول ہوئے، لہٰذا مسلمان فلسفیوں کے ساتھ ساتھ، ان کے بڑے دور رس اور دیرپا اثرات غیر مسلمان فلسفیوں پر بھی پڑے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جن غیر مسلمان فلسفیوں نے علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کو سمجھا اور اس کے پیش نظر اپنے زاویۂ نگاہ کو افکارِ اقبال سے مستنیر کرنے کے بعد تصورہائے تاریخ پیش کیے، ان میں تین فلسفی بطورِ خاص مقبول ہوئے۔ جیسا کہ ان تینوں کے فکر و فلسفے پر مفصل بحث کی جا چکی ہے، ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جتنی جہتوں میں علامہ اقبال نے تصورِ تاریخ کی تشکیل کی تھی، یہ تینوں فلسفی اس کی تعبیر وتشریح کرنے میں بھی کامیاب نہیں ہو سکے۔ علامہ اقبال نے فلسفے میں جن سائنسی عناصر کو شامل کیا تھا اور جو ایک نیا زاویۂ نظر تصورِ تاریخ کو اجالنے کے لیے فراہم کیا تھا، وہ مذکورہ فلسفیوں کے ہاں موجود نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال بیک وقت فلسفی تھے، متکلم تھے، شاعر تھے اور ان کا سائنسی شعور کمتر نہیں تھا۔ آئن سٹائن کے ہنگامہ خیز نظریۂ اضافت کے آ جانے کے بعد علامہ اقبال اس کے بارے میں اپنی ایک رائے رکھتے تھے۔ اس نظریے کے حوالے سے

اپنی رائے رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا سائنسی شعور نہایت رچا ہوا اور پختہ تھا۔ اس رچاؤ اور پختگی کے باعث ان کے ہاں تصور تاریخ کی تشکیل و تعبیر، آفاقی انداز نظر اختیار کر گئی ہے۔

علامہ اقبال کے تصور تاریخ کے ادراک میں ایک اور خوبصورتی موجود ہے کہ ان کا استدلال شاعرانہ ہے۔ تینوں مابعد دور کے معروف غیر مسلمان فلسفی اور وہ سارے مسلمان فلسفی، جنھوں نے علامہ اقبال کے بعد تصور تاریخ کو مدون اور متشکل کرنے کی کوشش کی اور علامہ اقبال کے اثرات قبول کیے، ان میں سے کوئی بھی شاعر نہیں ہے۔ علامہ اقبال، فلسفیوں کے دبستان میں یا دبستان متکلمین میں یا شاعروں کی جماعت میں سرفہرست مقام و مرتبے کی حامل شخصیت ہیں۔ مابعد اثرات قبول کرنے والوں میں اتنی جامع الصفات شخصیت موجود نہیں تھی اور نہ ہے کہ وہ تصورات اقبال کو مجموعی کلیت کے ساتھ سمجھتی اور اس امکان سے آگے کی بات کرنے میں کامیاب ٹھہرتی۔ سو علامہ اقبال کے ہاں فکر انسانی کی جو کلیت دکھائی دیتی ہے، مابعد کے فلسفی اس سے قطعی طور پر محروم ہیں، ان کے ہاں علوم وفنون اور ان علوم وفنون کی توضیح وتشریح اور شاعرانہ استدلال کی وہ گنجائش نہیں ہے، جو علامہ اقبال کو ودیعت ہوئی۔ یہ بات بہت تیقن اور بھرپور استدلال کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ مابعد مورخین اور فلسفی، گو علامہ اقبال سے استفادہ تو کرتے رہے مگر نہ تو افکار اقبال کی کلیت ان کے ہاں دکھائی دیتی ہے اور نہ ہی وہ ان فکری امکانات سے کچھ آگے بڑھ سکے کہ جہاں علامہ اقبال نے تصور تاریخ کو لا چھوڑا تھا۔

مغربی فلسفیوں نے اکیسویں صدی کی تیاری اور تہذیبوں کے درمیان مکالمے اور متصادم رویوں کے جن گوشوں کی ترجمانی کی ہے، ان میں یک رخاپن بھی موجود ہے اور سطحیت بھی۔ علامہ اقبال نے جس زاویے سے تاریخ اور تصور تاریخ کو سمجھنے کی کوشش کی تھی، وہ پیمانہ ان مغربی فلسفیوں کو میسر نہیں تھا۔ سو انھوں نے تہذیبوں کے درمیان مکالمے اور متصادم رویوں اور ان رویوں کے تناظر میں اکیسویں صدی یا مابعد کے زمانوں میں جن حالات و واقعات کے رونما ہونے کی پیش گوئیاں کی ہیں، ان تمام کی بنیاد معاشی نظام پر استوار کی گئی ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ فکر اقبال میں یا اسلامی نظام حیات میں معاشی رویوں کو بنیادی حیثیت حاصل نہیں۔ بنیادی حیثیت اس روحانی نظام کو حاصل ہے، جو انسان کو انسان کی صورت میں بننے، شناخت کرنے، پہچاننے اور اجالنے سے عبارت ہے۔

انسانی حیات کے تسلسل اور تواتر میں معاش کی ضرورت اور اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن

اسے بنیادی قدر بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب ہم مابعد اقبال کے تین بڑے مغربی فلسفیوں کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر و فلسفے کی تمام تر بنیاد معاشی رویوں پر ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ دراصل انھوں نے مادی زندگی کو تاریخ کے تصور کی بنیاد ٹھہرایا ہے۔ اگر اس میں معاش کے علاوہ دیگر انسانی رویوں، یعنی مادی زندگی کے باقی پہلوؤں کو بھی شامل رکھتے تو کہا جا سکتا تھا کہ صرف روحانیت کی کمی باقی ہے مگر اس سطحیت کو کیا کہا جائے کہ ان فلسفیوں نے مادی زندگی کے ایک جزو کو لیا اور اس پر اپنے فکر و فلسفے کی بنیاد استوار کر ڈالی۔

تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی بنیادی صورت، تہذیبوں کے مذہبی اور پیغمبرانہ وحی کے تناظر میں مرتب کی جا سکتی ہے۔ کسی بھی تہذیب کے فکری ڈھانچے میں اس تہذیب کے مذہبی عقائد و افکار کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے اور انھیں افکار کی بنیاد پر وہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ مکالمہ کرتی ہے یا پھر تصادم کی راہ پر چل نکلتی ہے۔ لیکن مذکورہ فلسفیوں نے اس قدر کو تبدیل کر کے ایک ایسے عالمی رشتے کو وضع کرنے کی کوشش کی ہے جو انسان کو انسانی سطح پر جوڑنے اور بکھیرنے میں کارآمد ہے۔

انسان کو تصور توحید اور تصور رسالت کی یک جائی اور اس کے تناظر میں پیدا ہونے والے اس مساواتی رشتے سے ایک لڑی، رشتے اور تعلق میں پرو یا جا سکتا، جو اس کی مجموعی زندگی اور اس پر اثر انداز ہونے والے نظام حیات کو متشکل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے لیکن مذکورہ مغربی فلسفیوں نے، افکار اقبال سے متاثر اور اثر پذیر ہونے کے باوجود علامہ اقبال کے فکر کی کلیت کو نہ سمجھ کر یا اس سے انحراف کرتے ہوئے، یک رخی تعبیر پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے۔ اس سے انسانوں کو کسی بڑے مذہبی، اخلاقی، فکری اور روحانی رشتے میں پرونے یا بکھیرنے میں بنیادی کردار ادا نہیں کیا۔ انھوں نے اس تقسیم کو مذہبی، تہذیبی، فکری، تمدنی یا ثقافتی صورت میں علیحدہ نہیں کیا۔ تصادم کی صورت ہو یا مکالمے کی، انھوں نے طبقاتی کشمکش کو بنیاد بنایا ہے۔ انھوں نے گلوبل ویلج بنا کر انسان کو دو رشتوں میں بانٹ دیا ہے:

۱- امیرانہ جماعت یا طبقۂ اشرافیہ

۲- غربا کا طبقہ یا تیسری دنیا

انسانوں کو بانٹنے کا یہ تصور کوئی نیا نہیں ہے۔ ہندو تہذیب ہو، عجمی تہذیب ہو، یونانی تہذیب ہو، رومی تہذیب ہو، چینی تہذیب ہو یا پھر تہذیب مغرب، انسان اسی فرسودہ ترازو میں تلتا رہا ہے۔ لہٰذا اب ان فلسفیوں نے معاش کو بنیاد قرار دے کر وہ طبقاتی نظام تشکیل دے دیا۔

تقسیم کے اس عمل سے انسان کی بنیادی قدر و قیمت متاثر ہوئی ہے، جو اس کی عظمت یا ذلت کی ضامن ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی قدر و قیمت، تصورِ توحید و رسالت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس عقیدے کو تسلیم کر لینے سے انسان شرف پا کر عظیم ٹھہرتا ہے مگر برعکس صورت میں ذلت اس کا مقدر بنتی ہے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ تینوں فلسفیوں نے تہذیبوں کے عروج و زوال کا مطالعہ کرنے اور تاریخ کے تصور کو انسانی نظامِ حیات میں بیان کرنے کی جو کوشش کی ہے، وہ اپنے یک رخے پن اور سطحیت کے باعث علامہ اقبال کے مجموعی فکری مطالعے سے آگے جانا تو درکنار وہاں تک پہنچنے میں بھی ناکام رہی ہے۔ تہذیب، علامہ اقبال کا بنیادی مسئلہ ہے اور انھوں نے اس کے تجزیے پر بہت زور دیا ہے لیکن اس کے پس منظر میں ایک نظامِ حیات، جو قرآن و حدیث کی شکل میں موجود ہے، وہ اس سے سرِ مو انحراف نہیں کرتے۔ مگر مذکورہ فلسفیوں کے نزدیک قرآن و حدیث اس اہمیت و افادیت کے حامل نہیں ہیں، جو بحیثیت مسلمان ایک عالم، ایک دانش ور اور ایک زیرک انسان کی حیثیت سے علامہ اقبال کے نزدیک اہم رہے ہیں۔ لہٰذا تہذیب کے مطالعے کے دوران میں قرآن و حدیث کی عدم موجودگی کی صورت میں، ان فلسفیوں کا مطالعہ ادھورا، کسی حد تک لایعنی اور بے معنی رویوں سے عبارت ہے۔

تہذیب کے مکالمے اور متصادم رویوں کے تعین سے قبل خود تہذیب کا مطالعہ بہت اہم ہے اور تہذیب کا مطالعہ اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کہ تہذیب کے پس منظر میں موجود مذہب کے بنیادی عقائد اور اس سے ماخوذ قانونِ رفتہ کا مطالعہ نہ کر لیا جائے۔ مذکورہ تینوں فلسفیوں نے تہذیب کے مکالمے اور متصادم رویوں پر اظہارِ خیال کرنے کی کوشش کی، لیکن تہذیب کے بنیادی مطالعے اور پس منظر میں موجود مذہبی عقائد کے تناظر میں تہذیب کے معنوی ماحول کی فضابندی میں وہ ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے تہذیب اپنے جملہ مظاہر اور متنوع اور مختلف صورتوں میں ان کے ہاں متشکل ہونے سے رہ گئی ہے۔ یہ ایک ایسی ناکامی ہے کہ جس کی وجہ سے ان کا مطالعہ ہمہ گیر انسانی نفسیات کے دائروں میں منضبط ہونے میں ناکام رہا ہے۔ لہٰذا تہذیبوں کے درمیان مکالمے یا تصادم یا تہذیبوں کے عروج اور زوال کی تعبیر کی تشکیل میں درست طور پر کامیاب نہیں ہو پائے۔

لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان فلسفی ہوں یا غیر مسلمان، اگر وہ افکارِ اقبال کی جامعیت کو

سکیں گے بغیر تصورِ تاریخ کے تعین میں کوشاں ہوں گے تو وہ اس تصور کے امکانات سے آگے بند دریچوں کو کھولنے میں ناکام ہوں گے۔ جب تک وہ علامہ اقبال کے تصورات کی متنوع جہتوں کے ان فکری امکانات کو بروئے کار لاتے ہوئے، ان رویوں کی طرف متوجہ نہیں ہوں گے، جو اقبال کے تصورِ تہذیب کے تصورِ حقیقت سے واشگاف اور آشکار ہیں۔ علامہ اقبال کے تصورِ تہذیب کو سمجھنے کے بعد کوئی بھی فلسفی آئندہ زمانوں کی خبر گیری میں کامگار ہو سکتا ہے اور وہ علامہ اقبال کے تصورات کی کلیت کو سمجھ کر اگلے زمانوں کی تعبیر، ان کی تشکیل، اگلی صدیوں کی تیاری کے لیے لائحۂ عمل اور قوموں کے مابین مکالمے اور تصادم کے بارے میں صحیح پیش گوئیوں اور ان کے عروج و زوال کو سمجھانے کی اہلیت پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخصیت، دانائے راز کی جامع الصفاتی سے مزین ہو اور علوم و فنون کے ان جملہ نظام ہائے افکار سے مستنیر ہو۔ اس کا تعلق خاتم النبیینؐ سے عقیدت و محبت کے اس دائرے میں اس قدر موجود ہو کہ وہ ماضی سے متعلق رہتے ہوئے، روحِ عصر کی تعبیر کو جان لینے کے بعد، مستقبل کے امکانات کی ایسی تشکیل کرے اور تاریخ اپنے تصور کے ان سویروں میں طلوع ہو کہ جن سے انسان کے جملہ مسائل کی تعبیر اور تفہیم کو سمجھنے میں معاونت ملے۔ جب تک اس اہلیت اور فہم و ادراک کا آدمی یادانش ور میسر نہیں ہوگا، تاریخ کے تصور کے ضمن میں علامہ اقبال کے افکار کی تعبیر اور تشریح سے آگے نکلنا ممکن نہیں ہوگا۔ ایک ایسے تصورِ تاریخ کی تدوین کے لیے، جو علامہ اقبال کے فکر و آہنگ سے آگے کی خبر لائے، ایک اور دانائے راز کی ضرورت ہوگی۔

❁ ❁ ❁

حوالہ جات و حواشی

۱- غالب، مرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، فضلی سنز، کراچی، ۱۹۹۷ء، ص ۲۰۱

۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۴۰۹

۳- خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۴۷

۴- سلیم احمد، اقبال: ایک شاعر، نقشِ اوّل کتاب گھر، لاہور، ۱۴۰۹ھ، ص ۳۸-۳۱

۵- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۵۲۷

۶- ایضاً، ص ۵۱۷، ۵۱۸

۷- ایضاً، ص ۲۰۸

۸- نذر صابری، وا ماندگیٔ شوق، محفلِ شعر و ادب، اٹک، ۱۹۹۳ء، ص ۹۳

۹- ندیم شفیق ملک، علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء۔ ایک مطالعہ، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۱۲۱-۱۳۶

۱۰- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۳۳۲

11- Baloch, N. N., *The Muslim Luminaries*, National Hijra Council, Islamabad, 1998, p-395.

۱۲- خورشید احمد، ادبیات مودودی، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۳۵۹، ۳۶۰

13- Baloch, N. N., *The Muslim Luminaries*, p-388.

۱۴- خورشید احمد، ادبیات مودودی، ص ۴۱۶، ۴۱۷

۱۵- غلام احمد پرویز، مجلس اقبال (مثنوی اسرار و رموز)، طلوعِ اسلام ٹرسٹ، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۶۵

۱۶- ظہیر احمد اعوان، ڈاکٹر، علی شریعتی، اقبال شریعتی، اشارات پبلی کیشنز، کراچی، ۲۰۰۳ء، ص ۶۸، ۶۹

۱۷- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۴۷۰

۱۸- انوار احمد، ڈاکٹر + روبینہ ترین، ڈاکٹر (مرتبین)، خطبات اقبالیات، شعبہ اُردو بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۳ء، ص ۳۹، ۴۰

19- Abdul Hameed Siddiqui, *A Philosophical Interpretation of History*, Islamic Books Ltd, Lahore, 1977, p-166,167

۲۰- غلام جیلانی برق، ڈاکٹر، یورپ پر اسلام کے احسانات، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۴۷، ۴۸

۲۱- محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو)، ص ۱۳۱

22- Toynbee A. J., *A Study of History*, Vol-III, Oxford Press, London, p-471, 472.

۲۳- ہن ٹنگٹن، سیموئیل پی، تہذیبوں کا تصادم، اُردو ترجمہ: محمد حسن بٹ، مثال پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۱۹، ۳۲۰

۲۴- پال کینیڈی، عظیم طاقتوں کا عروج و زوال، اُردو ترجمہ: ڈاکٹر محمود الرحمٰن، مقتدرہ قومی زبان،

اسلام آباد، ۱۹۹۸ء، ص ۱۱
۲۵- نیا دور، شمارہ ۷۱-۷۲، کراچی، پاکستان کلچرل سوسائٹی، ص ۲۸۶، ۲۸۷
۲۶- محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۶
۲۷- ایضاً، ص ۱۰۹
۲۸- ایضاً، ص ۱۵۶
۲۹- ایضاً، ص ۲۶۵
۳۰- ایضاً، ص ۳۶۶
۳۱- ایضاً، ص ۳۶۰
۳۲- ایضاً، ص ۲۶۸
۳۳- ایضاً، ص ۴۷۳
۳۴- ایضاً، ص ۶۵۳
۳۵- ایضاً، ص ۳۵۶
۳۶- محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۳۴
۳۷- ایضاً، ص ۳۵
۳۸- ایضاً، ص ۳۶
۳۹- اسلم انصاری، ڈاکٹر، شعر و فکر اقبال، بزم فکر اقبال، ۱۹۹۹ء، ملتان، ص ۱۱۵، ۱۱۶

❁ ❁ ❁

کتابیات

اُردو کتابیں

۱۔ محمد اقبال، علامہ اقبال۔ تقریریں، تحریریں اور بیانات، اُردو ترجمہ: اقبال احمد صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، بار اوّل، ۱۹۹۹ء

۲۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: (اُردو ترجمہ: سید نذیر نیازی) لاہور: بزم اقبال: بار سوم: ۱۹۸۶ء

۳۔ محمد اقبال: شذرات فکر اقبال: (مرتب: ڈاکٹر جسٹس (ر) جاوید اقبال: اُردو ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی): لاہور مجلس ترقی ادب: بار دوم: ۱۹۸۳ء

۴۔ محمد اقبال: فلسفۂ عجم: (اُردو ترجمہ: میر ولی الدین): کراچی، نفیس اکیڈمی: بار ششم: ۱۹۸۳ء

۵۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، بار ہفتم: ۱۹۸۶ء

۶۔ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی: لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز: بار پنجم: ۱۹۸۵ء

۷۔ محمد اقبال: مکتوبات اقبال: (مرتب: سید نذیر نیازی): کراچی، اقبال اکادمی: بار اوّل: ۱۹۵۷ء

۸۔ محمد اقبال: مطالعۂ بیدل: فکر برگساں کی روشنی میں: (ترتیب و ترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی): لاہور، یونیورسل بکس: بار اوّل: ۱۹۸۸ء

۹۔ محمد اقبال: مقالات اقبال: (سید عبدالواحد معینی + محمد عبداللہ قریشی۔ مرتبین): لاہور: آئینۂ ادب: بار دوم: ۱۹۸۳ء

۱۰۔ آغا افتخار حسین: قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ: لاہور: مجلس ترقی ادب: بار اوّل: ۱۹۹۳ء

۱۱۔ آل احمد سرور (مرتب): اقبال اور تصوف: سری نگر: بار اوّل: ۱۹۸۳ء

۱۲۔ ابن خلدون، علامہ عبدالرحمان: مقدمۂ تاریخ ابن خلدون: (اُردو ترجمہ: سید قاسم محمود): لاہور، الفیصل ناشران و تاجران کتب: بار اوّل: ۲۰۰۳ء

۱۳- ابو حنیفہ الدینوری: اخبار الطوال: (اردو ترجمہ: پروفیسر محمد منور) لاہور: اردو سائنس بورڈ: بار دوم: ۱۹۸۶ء
۱۴- اسلم انصاری، ڈاکٹر: اقبال عہد آفریں: ملتان، کاروانِ ادب: بار اوّل: ۱۹۸۷ء
۱۵- اسلم انصاری، ڈاکٹر: شعر و فکر اقبال: ملتان: مجلس فکر اقبال: بار اوّل: ۱۹۹۹ء
۱۶- امین احسن اصلاحی: فلسفے کے بنیادی مسائل: لاہور: فاران فاؤنڈیشن: بار اوّل: ۱۹۹۱ء
۱۷- انوار احمد، ڈاکٹر + روبینہ ترین، ڈاکٹر (مرتبین): خطبات غالبیات: ملتان: شعبۂ اردو بہاؤ الدین زکریا یونی ورسٹی: بار اوّل: ۲۰۰۳ء
۱۸- برہان الدین احمد فاروقی، ڈاکٹر: قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل: لاہور، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، بار دوم: ۱۹۹۱ء
۱۹- بشیر احمد ڈار: حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ: بار دوم: ۱۹۹۵ء
۲۰- پال کینیڈی: عظیم طاقتوں کا عروج و زوال: (اردو ترجمہ: ڈاکٹر محمود الرحمان): اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان: بار اوّل: ۱۹۹۸ء
۲۱- ثاقب رزمی: سائنسی فکر اور ہم عصر زندگی: لاہور: نگارشات: بار اوّل: ۱۹۸۸ء
۲۲- جابر علی سید: اقبال: ایک مطالعہ: لاہور: بزم اقبال: بار اوّل: ۱۹۸۵ء
خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال: لاہور، بزم اقبال: بار ہفتم: ۱۹۹۲ء
۲۳- خورشید احمد: ادبیات مودودی: لاہور: اسلامک پبلی کیشنز: بار اوّل: ۱۹۷۲ء
۲۴- رابرٹ بریفالٹ: تشکیلِ انسانیت: (اردو ترجمہ: عبدالمجید سالک): لاہور: مجلس ترقی ادب: بار سوم: ۱۹۹۳ء
۲۵- راغب الطباخ، علامہ: تاریخ افکار و علوم اسلامی۔ جلد دوم: (اردو ترجمہ: مولانا افتخار احمد بلخی): لاہور: اسلامک پبلی کیشنز: بار چہارم: ۱۹۸۹ء
۲۶- سفیر اختر، ڈاکٹر: نیاز سید مودودی: واہ کینٹ: دار المعارف: بار اوّل: ۱۹۹۸ء
۲۷- سلیم احمد: اقبال: ایک شاعر: لاہور: نقش اوّل کتاب گھر: بار اوّل: ۱۳۹۸ء
۲۸- سلیمان ندوی، مولانا سید: خطبات مدراس: لاہور: انگلش بک ہاؤس: بار اوّل: ۱۹۷۶ء
۲۹- شبلی نعمانی، علامہ: الفاروق: لاہور: عظیم اینڈ سنز پبلشرز: بار اوّل: ۲۰۰۰ء
۳۰- شمس الدین محمد بن عبدالرحمن السخاوی: الاعلان بالتوبیخ: (ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد یوسف): لاہور، مرکزی اردو بورڈ: بار اوّل: ۱۹۶۸ء

۳۱- صادق علی گل، ڈاکٹر: سرگزشت تاریخ: لاہور، پبلشرز ایمپوریم: بار اوّل: ۱۹۹۸ء

۳۲- صادق علی گل، ڈاکٹر: فن تاریخ نویسی: لاہور، پبلشرز ایمپوریم: بار اوّل: ۱۹۹۸ء

۳۳- صلاح الدین یوسف، حافظ (مفسر): تفسیر احسن البیان: (اردو ترجمہ: مولانا محمد جونا گڑھی): سعودی عرب، دار السلام پبلشرز: بار چہارم: ۱۹۹۸ء

۳۴- ظہور احمد اعوان، ڈاکٹر: علی شریعتی، اقبال شریعتی: کراچی: اشارات پبلی کیشنز: بار دوم: ۲۰۰۳ء

۳۵- عارفہ سیدہ زہرا، ڈاکٹر و نصیر احمد بھلی (مرتبین): اردو لازمی (گیارہویں، بارہویں جماعت کے لیے): لاہور: پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ: بار اوّل: ۲۰۰۲ء

۳۶- عائشہ بیگم: تاریخ اور سماجیات: نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اردو: بار دوم: ۲۰۰۳ء

۳۷- عبدالرحمان بجنوری، ڈاکٹر: محاسن کلام غالب: اسلام آباد: ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری ٹرسٹ، بار دوم: ۲۰۰۳ء

۳۸- عبدالسلام ندوی، مولانا: حکمائے اسلام (جلد اول): اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن: بار اوّل: ۱۹۸۹ء

۳۹- عبداللہ، ڈاکٹر سید: اعجاز اقبال: لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: بار اوّل: ۲۰۰۳ء

۴۰- عطیہ سید: اقبال۔ مسلم فکر کا ارتقا: لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: بار اوّل: ۱۹۹۳ء

۴۱- علی شریعتی، ڈاکٹر: ہم اور اقبال: (اردو ترجمہ: جاوید اقبال قزلباش): اسلام آباد: ثقافتی قونصلر، اسلامیہ جمہوریہ ایران: بار اوّل: ۱۹۹۶ء

۴۲- علی عباس جلالپوری: روایات فلسفہ: لاہور: التحریر: بار اوّل: ۱۹۶۹ء

۴۳- غالب، مرزا اسداللہ خاں: دیوان غالب: کراچی: فضلی سنز: بار اوّل: ۱۹۹۷ء

۴۴- غلام احمد پرویز: مطالب اقبال: لاہور: طلوع اسلام ٹرسٹ: بار اوّل: ۱۹۹۶ء

۴۵- غلام جیلانی برق، ڈاکٹر: مورخین اسلام: لاہور: مکتبۂ جدید: س۔ن

۴۶- غلام جیلانی برق، ڈاکٹر: یورپ پر اسلام کے احسانات: لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز: بار دوم: ۱۹۷۵ء

۴۷- فتح محمد ملک، پروفیسر: اقبال۔ فکر و عمل: لاہور: بزم اقبال: بار اوّل: ۱۹۸۵ء

۴۸- فخر الدین حجازی: تمدن انسانی پر انبیا کے اثرات: (اردو ترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض): لاہور: مقبول اکیڈمی: بار اوّل: ۱۹۹۱ء

۴۹- فقیر وحید الدین: روز گار فقیر (جلد اوّل): کراچی: لائن آرٹ پریس: بار اوّل: ۱۹۶۵ء

۵۰- قیصر الاسلام، قاضی: تاریخ فلسفۂ مغرب: اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن: بار اوّل: ۲۰۰۲ء

۵۱- قیصر الاسلام، قاضی: فلسفے کے جدید نظریات: لاہور، اقبال اکادمی، بار اوّل: ۱۹۹۸ء

۵۲- محمد حسن عسکری: جدیدیت: لاہور: نقوش پریس: بار اوّل: ۱۹۷۹ء

۵۳- محمد حنیف ندوی، مولانا: اساسیات اسلام: لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ: بار اوّل: ۱۹۷۳ء

۵۴- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر: حکمت اقبال: لاہور، علمی کتاب خانہ، اُردو بازار: س۔ن

۵۵- محمد رفیع الدین، ڈاکٹر: صحیح فلسفۂ تاریخ کیا ہے؟ قرآن کی روشنی میں: کراچی، اقبال اکادمی: س۔ن

۵۶- محمد طفیل ہاشمی، ڈاکٹر: تدوین طبقات: اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی: بار اوّل: ۱۹۸۸ء

۵۷- محمد ظہیر الدین احمد (مرتب): اقبال: کشش اور گریز: حیدرآباد، اقبال اکیڈمی: بار اوّل: ۱۹۸۵ء

۵۸- محمد مظہر الدین صدیقی: اسلام کا نظریۂ تاریخ: لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ: بار دوم: ۱۹۶۳ء

۵۹- محمد علی جوہر، مولانا: گنجینۂ جوہر: (مرتب: جلیل قدوائی)، کراچی: س۔ن

۶۰- محمد عالم مختار حق (مرتب): نگارشات ڈاکٹر محمد حمید اللہ: لاہور، بیکن بکس: بار اوّل: ۲۰۰۳ء

۶۱- محمد منور، پروفیسر مرزا: برہان اقبال: لاہور، اقبال اکادمی: بار دوم: ۱۹۸۳ء

۶۲- مختار الدین احمد، پروفیسر (مرتب): نقد غالب: لاہور، الوقار پبلی کیشنز: بار اوّل: ۱۹۹۵ء

۶۳- مرتضیٰ مطہری، آیت اللہ: اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید: (اُردو ترجمہ: علی ذوعلم): راولپنڈی: نوبل پرنٹرز: بار اوّل: ۱۹۹۷ء

۶۴- میر عبدالحق، ڈاکٹر: هندو صنمیات: ملتان: بیکن بکس: بار اوّل: ۱۹۹۳ء

۶۵- میر تقی میر: دیوان میر (جلد اوّل): مرتب کلب علی خاں فائق: لاہور، مجلس ترقی ادب: بار اوّل: ۱۹۸۶ء

۶۶- ندیم شفیق ملک: علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء: ایک مطالعہ: لاہور، فیروز سنز: بار اوّل: ۱۹۹۸ء

۶۷- نذر صابری: وا ماندگیٔ شوق: اٹک، مجلس شعر و ادب: بار اوّل: ۱۹۹۳ء

۶۸- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سرگزشت فلسفہ (حصہ اوّل): لاہور، فیروز سنز: بار اوّل: ۱۹۹۱ء

۶۹- وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب): اقبال ۱۹۸٤ء: لاہور: اقبال اکادمی: بار اوّل: ۱۹۸۵ء

۷۰- وحید قریشی، ڈاکٹر: اساسیات اقبال: لاہور، اقبال اکادمی: بار اوّل: ۱۹۹۶ء

۷۱- وحید قریشی، ڈاکٹر (مرتب): منتخب مقالات، اقبال ریویو: لاہور: اقبال اکادمی: بار اوّل: ۱۹۸۳ء

۷۲- ہنٹنگٹن، سیموئل پی: تہذیبوں کا تصادم: (اُردو ترجمہ: محمد احسن بٹ): لاہور، مثال پبلشنگ: بار اوّل: ۲۰۰۳ء

۷۳- یحییٰ بن احمد سرہندی: تاریخ مبارک شاہی: (اُردو ترجمہ: ڈاکٹر آفتاب اصغر): لاہور، مرکزی اُردو بورڈ: بار اوّل: ۱۹۷۶ء

۷۴- یوسف حسین خاں: روحِ اقبال: لاہور: آئینۂ ادب: ۱۹۸۳ء

ENGLISH BOOKS

75. Abdul Hameed Siddiqui, *A Philosophical Interpretation of History*:Lahore: Islamic Books Centre, Third Edition, 1977.
76. Baloch,N.N. *The Muslim Luminaries*:, Islamabad, National Hijra Council, First Edition, 1998.
77. Guthrie,W.K.C, *The Greek Philosophers*, London, Methren Co Ltd, First Edition, 1976.
78. Hegel,George Welhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, New York, Dores Publications, First Edition, 1956.
79. Ishtiaq Hussain Qureshi,Dr. *From Mirag to Domes?*, Karachi, Saad Publications, First Edition, 1983.
80. Nigosian,S.A,*World Religions*, New York, McMillan, Press, First Edition,2000.
81. Toynbee, A.J. *A Study of History*, vol.III, London, Oxford Press, Seventh Edition, 1974.
82. Waheed Qureshi,Dr. *Selection From the Iqbal Review*, Lahore, Iqbal Academy, First Edition,1985.
83. Warrington, Hughes, *Fifty Key Thinkers of History*, London Routledge, First Edition, 2000.

اُردو، عربی، فارسی لغات/انسائیکلوپیڈیاز

۸۳- اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ: لاہور: دانش گاہ پنجاب: ۱۹۸۹ء

۸۵- اُردو لغت۔ تاریخی اصول پر: جلد چہارم: کراچی: اُردو ڈکشنری بورڈ: ۱۹۸۲ء

۸۶- اسلامی انسائیکلوپیڈیا: سید قاسم محمود: شاہکار بک فاؤنڈیشن: س۔ن

۸۷- انسائیکلوپیڈیا تاریخ عالم: ابتدا سے اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر تک (حصہ دوم): ولیم ایل لینگر: ترجمہ وتہذیب: مولانا غلام رسول مہر: لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز: ۱۹۸۵ء

۸۸- جواہر اللغات: پروفیسر بشیر احمد صدیقی: لاہور: کتابستان پبلشنگ کمپنی: س۔ن

۸۹- فرہنگ آصفیہ (جلد اوّل): سید احمد دہلوی: لاہور: مرکزی اُردو بورڈ: ۱۹۷۷ء

۹۰- فرہنگ جامع (فارسی۔ انگلش و اُردو): ڈاکٹر سید علی رضا نقوی: اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۳۷۲ شمسی

۹۱- فرہنگ عامرہ: عبداللہ خان خویشگی: اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان: ۱۹۸۹ء

۹۲- قاموس القرآن: سید علی اکبر قرشی، تہران، دار الکتب اسلامیہ، ۱۳۵۳ھ
۹۳- لغات القرآن، مولانا عبدالدائم الجلالی، لاہور: مکتبہ حسن سہیل، س۔ن
۹۴- مہذب اللغات، حضرت مہذب لکھنوی، لکھنو، تاج پریس، ۱۹۵۸ء
۹۵- نور اللغات: مولوی نور الحسن نیر کاکوروی، کراچی: جنرل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۹ء

ENGLISH DICTIONARIES & ENCYCLOPAEDIAS

96. *An Encyclopaedia of World History*, William.L.Langer, Houghton Miffin Company, Boston,1972.
97. *Dictionary of Literary Terms*, Herry Shaw McGraw-Hill Book Company, N.Y, 1972.
98. *Encyclopaedia Americana*, Vol- 4, Groleir incorporated, Dandbury, Connecticut America, 1982.
99. *Short Oxford English Dictionary*, William Little, Oxford At The Clarendon Press, London, 1968.
100. *The Encyclopaedia of Britanica*, Vol 8, 15th Edition.
101. *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade, McMillan Publishing Company, New York, 1978.
102. *The Hutchison Encyclopaedia*, Helicon Publishing Ltd, Oxford,1994.
103. *The World Book Encyclopaedia*, London, Field Enterprises, Educational Corporation, 1966.

اردو و انگریزی جرائد

۱۰۴- دریافت، مدیر ڈاکٹر رشید امجد، اسلام آباد، نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، جون ۲۰۰۲ء
۱۰۵- نیا دور، کراچی، (شمارہ ۷۱۔ ۷۲) مدیران، قمر سلطانہ، جمیلہ ہاشمی، شاہد جمیل، کراچی، پاکستان کلچرل سوسائٹی، س۔ن

106. *Iqbal*, July 1963, Lahore, Bazm-e-Iqbal.
107- *Iqbal Review*,October 1963, Lahore, Iqbal Academy.
108- *Iqbal Review*,October 1983, Lahore, Iqbal Academy.

❁ ❁ ❁

ISBN 978-969-416-421-2
9 789694 164212

اقبال اکادمی پاکستان